This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Die heilige Schrift
neuen Testaments

zusammenhängend untersucht

von

Dr. J. Chr. K. v. Hofmann,
† ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Neunter Theil.

Zusammenfassende Untersuchung der einzelnen neutestamentlichen Schriften.

Nach Manuskripten und Vorlesungen

bearbeitet von

W. Volck,
Doktor der Philosophie und Theologie, der letzteren ordentlichem Professor
an der Universität Dorpat.

BODL. LIBR.
FOREIGN
PROGRESS.

Nördlingen.
Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.
1881.

☛ **Man bittet die übrigen Seiten des Umschlags zu beachten.**

Zur Beachtung.

Band VIII., Abthlg. 1 des Kommentarwerks (Lukas-Evangelium) sollte das letzte sein, was von Hofmann selbst bearbeitete. Der Verfasser ist abgerufen worden, ehe das große Werk vollendet war, dem er sein Leben weihte. Sein neutestamentliches Werk wird als Torso auf die Nachwelt kommen. Immerhin aber werden es die Freunde des Werkes dankbar begrüßen, daß wenn auch nicht eine Fortführung nach Maßgabe des ursprünglichen Planes, doch ein organischer Abschluß angestrebt wird nach dem Ziele hin, das sich der Verfasser gesteckt hatte. Dieser Aufgabe hat sich ein ehemaliger Schüler des letzteren, Herr Professor D. W. Volck in Dorpat opferwilligst unterzogen. In 3 Bänden wird sie ihre Lösung finden. Deren erster, des Gesammtwerks **IX.** Band, bringt die neutestamentliche Einleitung; der zweite, des Gesammtwerkes **X.** Band wird die neutestamentliche Geschichte, und der dritte und letzte, des Gesammtwerks **XI.** Band endlich die neutestamentliche Theologie bringen. Das Ganze soll in den nächsten Jahren publiziert werden.

Die Verlagsbuchhandlung.

Die heilige Schrift neuen Teſtaments

zuſammenhängend unterſucht

von

Dr. J. Chr. K. v. Hofmann,
† ordentlichem Profeſſor der Theologie in Erlangen.

Zehnter Theil.

Zuſammenfaſſende Unterſuchung der einzelnen neuteſtamentlichen Schriften.

Nach Manuſkripten und Vorleſungen

bearbeitet von

W. Volck,
Doktor der Philoſophie und Theologie, der letzteren ordentlichem Profeſſor an der Univerſität Dorpat.

Nördlingen.
Verlag der C. H. Beck'ſchen Buchhandlung.
1881.

1015.e.39.

Druck der C. H. Beck'schen Buchdruckerei in Nördlingen.

Professor Dr. Franz Delitzsch

in Leipzig

gewidmet.

Indem ich Deinen Namen diesem Buche voranstelle, hoffe ich zunächst eine werthe Erinnerung in Dir zu wecken, die Erinnerung an Deine Wirksamkeit in Erlangen und an die innige Freundschaft, welche Dich mit dem seligen Hofmann verband.

Zugleich aber bitte ich Dich, in dieser Widmung ein geringes Zeichen des Dankes erblicken zu wollen, den ich Dir schulde. Du bist es neben dem seligen Hofmann gewesen, der mich in das Studium der Schrift einführte. An Eurem Vorbild habe ich arbeiten, an Eurem Beispiel lehren gelernt. Eure Theilnahme an meinem Wohl und Wehe, an meinen wissenschaftlichen Arbeiten ist und bleibt ein Lichtpunkt in meinem Leben.

So sieh' denn in dem Buch beides: die Erinnerung an den heimgegangenen Freund und den Dank des Schülers, dem Du Freundesrechte verstattet.

Dein dankbarer

W. Volck.

Vorrede.

Durch die Veröffentlichung vorliegender Arbeit v. Hofmann's beginne ich das im Theol. Literaturblatt (1880 Nr. 16) gegebene Versprechen einzulösen. Ich beabsichtige nämlich, mit derselben das große Kommentarwerk zum neuen Testament, welches bis zum Evangelium Lucä gediehen war, als den Verfasser der Tod ereilte, in der Art weiter zu führen, wie es auf Grund der von ihm hinterlassenen Manuskripte geschehen kann. Es konnte nicht daran gedacht werden, die einzelnen von dem seligen Verfasser nicht mehr commentirten neutestamentlichen Schriften etwa auf Grund von nachgeschriebenen Collegienheften zu bearbeiten; denn nicht nur waren solche Hefte nicht zu allen diesen Schriften vorhanden, sondern auch die vorhandenen und für mich zugänglichen nicht vollständig. Da hielt ich es für das Gerathenste, zunächst v. Hofmanns Vorlesungen über die sogenannte neutestamentliche Einleitung zu ediren. In denselben finden sich die Resultate der bis zum Evangelium des Lukas fortgeschrittenen Untersuchung der neutestamentlichen Schrift kurz zusammengefaßt und das Fehlende (Apostelgeschichte, Evangelien des Markus, Matthäus, Johannes, die johanneischen Briefe,

die Apokalypse) ergänzt. Denn die Einleitung leistet nach v. Hofmann's Auffassung in gedrängter Kürze dasjenige, was das Commentarwerk auf Grund ausführlicher exegetischer Einzeluntersuchung vermitteln sollte: 1) das Verständniß des Textes der einzelnen Schriften, 2) die Kenntniß ihrer Entstehungsgeschichte, 3) die Einsicht in ihr Verhältniß untereinander. Dieses Resultat der Hofmann'schen Exegese liegt nunmehr in diesem Bande vor. Wesentlich Neues bietet derselbe nun zwar freilich erst in seiner zweiten Hälfte. Dennoch aber glaubte ich nicht bloß das veröffentlichen zu sollen, was die Vorlesungen über neutestamentliche Einleitung über die von Hofmann nicht mehr behandelten Schriften enthielten. Wird es doch Vielen erwünscht sein, das Gesammtresultat der Untersuchung in gedrängter Kürze übersehen zu können. Zudem geht der vorliegende Band auf Einzelnes, wie z. B. auf die geschichtlichen Zeugnisse für die einzelnen Schriften in ausführlicherer Weise ein, als es der Commentar that, und berücksichtigt auch Literatur, welche dort noch nicht berücksichtigt werden konnte. Was bis gegen Ende des Jahres 1877 an einschlägiger Literatur erschien, findet man hier verwerthet. Die nach Hofmann's Tod erschienenen Arbeiten dürften, soviel ich sehe, auf seine Anschauung keinen wesentlichen Einfluß geäußert haben.

Ich bin bei dieser Edition wieder in derselben Weise zu Werke gegangen, wie bei der Bearbeitung der Hermeneutik und habe mich nicht mit dem Abdruck eines nachgeschriebenen Collegienheftes begnügt. Die Grundlage meiner Arbeit bildete das Hofmann'sche Manuskript, welches aus 54 eng beschriebenen, oft schwer zu entziffernden, mit zahlreichen Randbemerkungen und Nachbesserungen versehenen Blättern bestand. Dieselben enthielten theils allseitig ausgeführte

Auseinandersetzungen, welche ich wörtlich herübernahm, theils bloße Notizen, die ich auf Grund von nachgeschriebenen Vorlesungen und unter Herbeiziehung der gedruckt vorliegenden Werke Hofmanns ausführte. In der Bearbeitung der Evangelien und der Apokalypse bin ich mit möglichster Ausführlichkeit verfahren und habe unter Anderem aus den Specialvorlesungen, welche Hofmann über diese Schriften gehalten, große Partien aufgenommen. Wo ich die gedruckt vorliegenden Arbeiten benützte, habe ich dies in den Noten angemerkt. In nicht wenigen Fällen habe ich auch auf dieselben einfach verwiesen, wo sie die eingehendere Beweisführung boten. Den Stil des Manuskripts, sowie der nachgeschriebenen Vorlesungen änderte ich an mehreren Stellen, jedoch mit möglichster Schonung und ohne die Eigenthümlichkeit der Schreibweise des Verfassers zu verwischen.

Was die Literaturangaben betrifft, so fand ich in dem Manuskript nur die Namen der berücksichtigten Autoren alter und neuer Zeit ohne Namhaftmachung ihrer in Frage kommenden Schriften. Es erwuchs mir in Folge dessen die nicht geringe Mühe, genaue Citate herzustellen, die Fundorte der beigebrachten Angaben, beifällig oder mißfällig erwähnten Meinungen anzugeben. Diese Citate habe ich in die Anmerkungen verwiesen, welche sonach sämmtlich meine Zuthat sind. Außer den vom Verfasser selbst genannten Namen habe ich hie und da, wo es mir nöthig schien, noch andere beigefügt, Vollständigkeit in den Literaturangaben aber nicht angestrebt, um dem Buch nicht etwa den Charakter eines Lehrbuchs zu geben, das es nicht sein soll. Es will im Auge behalten sein, daß es aus Vorlesungen erwachsen ist. Diese seine Entstehungsart konnte und durfte ich nicht verwischen.

Es wurde mir nicht leicht, meine eigenen Arbeiten hinter dieser Edition zurückzustellen. Aber ich hielt und halte es für meine Pflicht, das Werk des heimgegangenen Verfassers, in welchem er nichts Geringeres beabsichtigte, als die Führung des wissenschaftlichen Beweises für die Inspiration des neutestamentlichen Schriftganzen, so weit zu führen, als es nach den hinterlassenen Manuskripten möglich ist. In zwei weiteren Bänden wird nun zunächst, der Disposition des Verfassers (vgl. die h. Schrift zusammenhängend untersucht I, S. 55) entsprechend, eine „Zusammenfassung des Gesammtinhalts der neutestamentlichen Schrift in Gestalt einer biblischen Geschichte und biblischen Theologie neuen Testamentes" gegeben werden.

Auf die freundliche Aufnahme, deren sich der Commentar bei Lebzeiten des Verfassers zu erfreuen hatte, wird auch dieses opus posthumum rechnen dürfen; aber es wird sich auch auf die Gegnerschaft gefaßt zu machen haben, welche jener gefunden, besonders derjenigen, welche den theologischen Standpunkt des Verfassers nicht theilen. Doch auch letztere werden wenigstens die ernste Arbeit, welche sichs der Verfasser hat kosten lassen, sein redliches Streben, in die schwierigsten Fragen der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft Klarheit zu bringen, sowie seinen seltenen Scharfsinn anerkennen müssen. Einfach ignoriren lassen sich die Hofmannschen Arbeiten nicht und auch die vorliegende nicht. Man muß sich mit ihnen auseinandersetzen. Urtheile, wie dasjenige, welches Herr Dr. Overbeck (Zur Geschichte des Kanons S. 41, 2) über des Verfassers exegetische Arbeiten zum neuen Testament zu fällen beliebt hat, ändern an diesem Sachverhalt nichts.

Ueber meine eigene Stellung zu den Resultaten dre

Hofmann'schen Theologie habe ich mich in der Vorrede zu meiner Bearbeitung der Hermeneutik ausgesprochen.

Das am Schluß des Buches befindliche Verzeichniß der wenigen Druckfehler empfehle ich sammt den „Zusätzen" der Aufmerksamkeit des Lesers.

Dorpat am 1./13. März 1881.

Volck.

Inhaltsverzeichniß.

	Seite
Der Ausgangspunkt	1
Untersuchung der einzelnen Schriften	18
Der erste Brief an die Thessalonicher	20
Der zweite Brief an die Thessalonicher	28
Der Brief an die Galater	35
Die geschichtlichen Verhältnisse der Korintherbriefe	43
Der erste Brief an die Korinther	47
Der zweite Brief an die Korinther	57
Der Brief an die Römer	66
Die Briefe aus der römischen Haft des Apostels	91
Der Brief an die Epheser	95
Der Brief an die Kolosser	106
Verwandtschaft des Kolosser- und Epheserbriefs	113
Bestimmung des Epheserbriefs	115
Der Brief an Philemon	117
Der Brief an die Philipper	119
Die geschichtlichen Zeugnisse über die paulinischen Schriften	129
Die geschichtlichen Zeugnisse über den Hebräerbrief	142
Die geschichtlichen Umstände des Hebräerbriefs	149
Die geschichtlichen Umstände der Pastoralbriefe	151
Außerbiblisches über des Paulus letzte Lebenszeit	155
Abfassungszeit des Hebräerbriefs und der Pastoralbriefe	158
Der Brief an die Hebräer	160
Der Brief an Titus	181
Der erste Brief an Timotheus	184
Der zweite Brief an Timotheus	191
Abfassungszeit der paulinischen Briefe	198
Der erste Brief Petri	200
Der zweite Brief Petri	208
Der Brief Judä	217
Der Brief des Jakobus	230
Das Geschichtswerk des Lukas	240
Das Evangelium des Markus	275
Das Evangelium des Matthäus	292
Geschichtliche Zeugnisse für die synoptischen Evangelien	329
Das Evangelium des Johannes	334
Der erste Brief des Johannes	365
Der zweite und dritte Brief des Johannes	369
Die Offenbarung des Johannes	373
Entstehungsgeschichte des neutestamentlichen Kanons	403

Der Ausgangspunkt.

Wenn irgend etwas ächt apostolisch ist, so ist es der Brief an die Galater; und wenn irgend etwas ein geschichtlicher Anhaltspunkt für denjenigen, welcher die apostolische Zeit kennen lernen und sein Urtheil über die kanonischen Schriften darnach bilden will, so ist es die in jenem Brief enthaltene Aussage des Apostels über sein Verhältniß zur Muttergemeinde in Jerusalem und deren Aposteln. Indem wir sonach bei unserer Untersuchung der neutestamentlichen Schrift von demjenigen ausgehen, was Paulus im Galaterbrief von seiner Lebensgeschichte erzählt, gewinnen wir eine geschichtliche Grundlage für die Würdigung zunächst der seinen Namen tragenden, aber auch anderer neutestamentlicher Schriften; und indem wir den Bericht der Apostelgeschichte damit vergleichen, wird zugleich die Frage nach der geschichtlichen Glaubwürdigkeit derselben insoweit vorläufig entschieden, daß man weiß, ob man sich bei jener Untersuchung ihrer Leitung anvertrauen darf.

Paulus erzählt im Galaterbrief nicht aus eigenem Antrieb, damit Leser, welche seiner Lebensgeschichte noch unkundig, Kenntniß davon erhalten, sondern gegenüber den Bemühungen jüdischer Christen, die galatische Gemeinde von ihm und von dem Evangelium, wie er es ihnen verkündigt hat, abwendig zu machen, hat er gewisse Thatsachen aus seiner Geschichte theils geltend zu machen, theils, weil sie von seinen Widersachern verdreht oder mißdeutet wurden, ins richtige Licht zu stellen.

Er macht geltend 1, 11 ff., daß er die Heilsbotschaft, welche er seither verkündigt, nicht durch menschlichen Unterricht überkommen,

sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi selbst, nachdem er bis dahin ein sonderlicher Eiferer für das jüdische Volksthum und dessen herrschende Lehre und ein Verfolger der Gemeinde Jesu gewesen. Diese Offenbarung Christi selbst, welche im Unterschiede von dem sonstigen Wege der Bekehrung zu ihm ein wunderbares Erlebniß, eine Selbstdarstellung und Selbstbezeugung des Auferstandenen war und ihn aus einem Verfolger der Gemeinde zu einem Zeugen Christi machte, muß ihm bei Damaskus begegnet sein, da er sagt v. 17, er sei darnach, statt nach Jerusalem zu denen, welche vor ihm Apostel gewesen, nach Arabien gegangen und nach Damaskus zurückgekehrt. Daß er nach Arabien gegangen, erwähnt er nur gegenüber dem, daß er sich nicht nach Jerusalem begab; und da er nach Damaskus zurückgekehrt, so ist er von Damaskus aus nach Arabien gegangen; und da er erst (v. 18) nach drei Jahren gen Jerusalem gereist, so hat er mit jener Unterbrechung die drei ersten Jahre seines Christenstandes in Damaskus verlebt.

Daß er, als er dann Damaskus verließ, nach Jerusalem ging, erklärt er v. 18 daraus, daß er den Petrus kennen lernen wollte, mit welchem er dort 14 Tage verkehrte, ohne mit Ausnahme des Jakobus, des ἀδελφὸς τοῦ κυρίου, einen anderen der Apostel zu sehen. Wie er also nach seiner Bekehrung nicht nöthig gehabt oder nöthig gefunden, sich erst mit den Aposteln in Jerusalem ins Benehmen zu setzen, um sich sagen zu lassen, was er zu thun habe, oder sich ermächtigen zu lassen zu dem, was er that, ebenso auch bei jenem so kurzen, was die Beziehung zu den Aposteln anlangt nur der persönlichen Bekanntschaft mit Petrus gewidmeten Aufenthalt in Jerusalem, wo es ihm genug war, wenn er diesen traf, und nicht darauf ankam, den Aposteln überhaupt, weil sie dies waren, bekannt zu werden. Die folgende Zeit hat er (v. 21) in Syrien und Cilicien verlebt. Als er in diese Gegenden kam, war er den Gemeinden Judäas, bei denen er sich also nicht aufgehalten hat, persönlich unbekannt: sie hörten nur von ihm, daß er den Glauben verkündigte, den er vordem auszurotten bemüht war, welche Kunde ihnen also aus Jerusalem zugegangen war, wo man demnach den Glauben, den er verkündigte, mit dem eigenen gleich achtete.

Es fragte sich nun, ob Dem, was Paulus von seiner christlichen und apostolischen Unabhängigkeit gegenüber den Aposteln der Muttergemeinde und von dem Zeugniß, das ihm von Jerusalem aus ward, gesagt, nicht ein späterer Vorgang, auf welchen seine Widersacher sich beriefen, widersprach. Es ist dies eine Reise nach Jerusalem und ein Aufenthalt daselbst 14 Jahre nach jenem ersten (2, 1). Man hat diese 14 Jahre von der Bekehrung des Apostels an gerechnet. Allein nicht, wie viel Zeit seit jener verflossen, kam in Betracht, sondern wie lange nach seinem vorigen Aufenthalt in Jerusalem das Folgende sich zugetragen; wie lange darnach es wieder so stand, daß man, und zwar nun nicht bloß seinen Glauben für den eigenen, sondern auch seine Heilsverkündigung unter den Heiden anerkannte. Was der Apostel von dieser Reise sagt, ist unter der Voraussetzung erzählt, daß die Leser darum wissen, ja mit Bezug auf Solches, das sie selbst ihm geschrieben, so daß er weder zu sagen braucht, von wo die Reise erfolgte, noch auf welchen Anlaß. Damals machte sich Barnabas auf den Weg und er begleitete ihn. Er that es, durch eine Offenbarung, welche ihm ward, dazu bestimmt (v. 2), also nicht von selbst und um seiner selbst willen, und er nahm, er für seine Person, den Titus mit, einen Unbeschnittenen. Weil er dies betont, so muß es sich darum gehandelt haben, ob ein Christ unbeschnitten bleiben könne. Weil ihm dies fest stand und er es in Jerusalem behaupten wollte, nahm er den Titus mit. So kam er also nach Jerusalem und legte der dortigen Gemeinde einfach dar, was er auf dem völkerweltlichen Gebiete predige (v. 3). In einer besonderen und engeren Versammlung aber legte er den Häuptern derselben die Frage vor, ob etwa sein Wirken ein vergebliches und fruchtloses sei.

Wie weit man davon entfernt war, diese Frage zu bejahen, sollen die Leser aus der Thatsache entnehmen, daß nicht einmal Titus, mit dem man nun doch verkehren mußte, und den er eigens deshalb mitgebracht, zur Annahme der Beschneidung genöthigt wurde (v. 3). Was geschehen ist, das geschah im Gegentheil zu dem Zwecke, um denjenigen zu steuern, welche die Heiden beschnitten wissen wollten, und denen Paulus und Barnabas standhaft Widerpart hielten (v. 4. 5). Es geschah von Seiten der Häupter der

Gemeinde, was Paulus betont, aber mit dem Beifügen, für ihn persönlich sei dieser Umstand gleichgültig, da es vor Gott keinen Unterschied macht, was und wer der ist, welcher die an sich selbst gültige Wahrheit anerkennt. Und es bestand darin, daß Jakobus, Petrus und Johannes auf Grund der Erkenntniß, daß Paulus für die Bekehrung der Heiden gleichen göttlichen Beruf empfangen habe, wie Petrus — welcher also der Vordermann der Zwölfzahl — für die Bekehrung Israels, ihm und dem Barnabas ein öffentliches Zeichen ihrer Gemeinschaft an dem Werke gaben, das sie beiderseits ausrichteten, der eine in der Richtung auf die Heiden, die anderen in der Richtung auf Israel. Dabei wurde nichts Anderes von Paulus und Barnabas verlangt, als daß sie die von ihnen gesammelten Gemeinden zur Unterstützung der Armen, nämlich der Armuth der Muttergemeinde anhalten sollten (v. 6—10). Somit waren die Apostel einverstanden, daß den Heiden gepredigt werde und zwar so, wie es Paulus that; und nur getheilt wurde das Gebiet zwischen ihnen und ihm, nicht weil die Apostel nicht den Heiden gepredigt wissen wollten, sondern weil Paulus dies Gebiet vom Herrn zugewiesen bekommen. Und solcher Erklärung hätte es gar nicht bedurft, wenn sie nicht um der ψευδάδελφοι willen geschehen wäre.

So verhielt sichs mit des Paulus damaliger Reise nach Jerusalem, und sie beweist, daß sich Paulus damals ebenso unabhängig von den dortigen Aposteln hielt; und daß letztere sammt der Muttergemeinde überhaupt die Predigt, durch welche er eine heidnische Christenheit gesammelt, gut hießen.

Wie über diese Reise, war aber auch über einen anderen Vorgang, der sich zwischen Paulus und Petrus zutrug, als letzterer nach Antiochien kam, die antiochenische Gemeinde übel berichtet worden. Petrus hatte in und mit der antiochenischen Christengemeinde unbefangen verkehrt, so zwar, daß er Tischgenossenschaft mit den heidnischen Christen unbedenklich pflegte (v. 12: μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν, wozu zu vergleichen συνεσθίειν τινί Luc. 15, 2; Akt. 11, 3; 1 Kor. 5, 11; hier μετά, weil es sich um Theilnahme an einem gemeinsamen Mahl handelt, an welchem Heiden betheiligt waren). Dies ließ er aber, als jüdische Christen ἀπὸ Ἰακώβου,

also mit irgendeinem Auftrag des Hauptes der Muttergemeinde, kamen, weil er bei den jüdischen Christen Ungelegenheit davon befürchtete (vgl. Akt. 11, 1 ff.); und in Folge dessen zogen sich auch die jüdischen Gemeindeglieder, selbst Barnabas, von dem bisherigen ohne Rücksicht auf den Unterschied von Juden und Heiden gepflogenen Verkehr zurück. Dies nennt Paulus ein ὑποκρίνεσθαι von ihm und ihnen, also eine Verläugnung eigener Erkenntniß aus anderweitiger Rücksicht. Also stand Petrus für seine Person nicht anders in Bezug auf den innerhalb der Christenheit und für die christliche Gemeinschaft aufgehobenen Unterschied von Juden und Heiden; und wenn er solchen Unterschied faktisch machte, so that er es in Widerspruch mit eigener Einsicht, ebenso wie Barnabas und die anderen jüdischen Gemeindeglieder, welche seinem Beispiel folgten, was Paulus v. 13 ein συνυποκρίνεσθαι nennt. Paulus hatte also allen Grund, Petrus seines Verhaltens wegen zu strafen (v. 14).

An diesem von Paulus dem Petrus gemachten Vorwurf des ὑποκρίνεσθαι allein scheitert die ganze Vorstellung Baur's[1]) von einem ursprünglichen Gegensatz zwischen Paulus und Petrus, paulinischem und petrinischem Christenthum, von einem feindlichen Gegensatz des ersteren gegen den jüdischen Partikularismus des Petrus und einer Verträglichkeit des letzteren mit dem Judenthum. Wenn diejenigen, um deren willen sich Petrus von der Gemeinschaft mit den heidnischen Christen zurückzog, solche hießen, die von Jakobus gekommen waren, so heißt dies allerdings nicht nur so viel, als seien sie aus Jerusalem gekommen, sondern zugleich auch, daß Jakobus sie zu der Reise nach Antiochien bewog. Aber damit ist doch nicht gesagt, als habe Jakobus sie dem Petrus nachgesandt, um das zu bewirken, was dann Petrus bei ihrer Ankunft that. Was sie auch dahin führte: als Glieder der Gemeinde zu Jerusalem machten sie durch ihre Gegenwart selbst den Petrus bedenklich, daß er Ungelegenheit davon haben könne, wenn man erfahre, in wie enger Gemeinschaft er mit den Unbeschnittenen gelebt habe. Denn es ist etwas An-

[1]) Vgl. dessen Schriften: Paulus der Apostel Jesu Christi (1845) und Das Christenthum und die christliche Kirche in den drei ersten Jahrhunderten (1853).

deres, daß die Gemeinde damit einverstanden war, daß Heiden auch ohne Beschneidung Christen werden können, und ganz etwas Anderes, ob ein Jude unbedenklich mit Unbeschnittenen Gemeinschaft pflegen kann. Wenn schon die Christen in Ostindien die größten Bedenken tragen, den Kastenunterschied durch das Christenthum für aufgehoben zu halten und frei mit einander zu verkehren, wie vielmehr mußte solches Bedenken da statthaben, wo es sich in der That handelte um die Geschlossenheit des Volks der Verheißung? Demungeachtet waren es aber nur einzelne Glieder der Gemeinde gewesen, welche der christlichen Freiheit widerstanden, ohne welche des Paulus eigenthümlicher Beruf und die Herstellung einer selbstständigen Christengemeinde unter den Heiden unmöglich war. Nicht der Gemeinde selbst gibt der Apostel Schuld, sondern den ψευδάδελφοι.

Nachdem wir die Gal. 1 u. 2 enthaltenen Aussagen des Apostels über sein Verhältniß zur Muttergemeinde in Jerusalem und deren Aposteln untersucht haben, wobei sich die Behauptung Baur's von einem ursprünglichen Gegensatz petrinisch-partikularistischen uud paulinisch-universalistischen Christenthums durch denselben Brief als irrig erwies, welcher ihm für eine authentische Urkunde der paulinischen Lehre gilt, so vergleichen wir den Bericht der Apostelgeschichte. Man hält dieselbe (so Baur[1]) für eine Tendenzschrift zum Zweck der Ausgleichung jenes Gegensatzes oder (so Overbeck[2]) für einen Versuch des vom urchristlichen Judaismus stark beeinflußten Heidenthums, sich mit der Vergangenheit, insbesondere mit seiner eigenen Entstehung und seinem Begründer Paulus auseinanderzusetzen, in demselben Maße aber für historisch unglaubwürdig. Ob es sich so mit dem Buche verhält, muß sich ausweisen bei einer Vergleichung mit Gal. 1 u. 2. Zeigt es sich hier als historisch glaubhaft, so ist ein hinreichend günstiges Vorurtheil begründet, um es zur Fortführung unserer Untersuchung zu gebrauchen.

Wir vergleichen theils die geschichtliche Erzählung der Apostelgeschichte, theils die beiden Reden Pauli in Kap. 22 u. 26, welche, gleichviel ob mehr oder weniger genau wiedergegeben, jedenfalls insofern auf Rechnung des Erzählers kommen, als er sie seiner Er-

[1]) Paulus S. 6 ff. — [2]) Exeget. Handbuch zum N. T. I, 4 (1870).

zählung einverleibt hat. Dabei ist aber zu bedenken, daß das Buch einen bestimmten historischen Gedanken ausführt, so daß hienach der Inhalt sich bestimmt, die Auswahl des zu erzählenden Stoffes und die Art und Weise der Darstellung. Dieser historische Gedanke, welcher auch maßgebend ist für das von Paulus Erzählte und nicht Erzählte, sowie für die Art, wie von ihm erzählt wird, ist eine Darlegung des Ganges, welchen die apostolische Predigt von da an, wo sie in Jerusalem begonnen, bis dahin genommen, wo durch Paulus auch in der Welthauptstadt das Christenthum seine Stellung außerhalb der es ausschließenden Judenschaft erhalten hat. Wenn dieselben Dinge im Galaterbrief anders erzählt sind, so fragt sich's, ob dies nicht zum Theil hieraus sich erklärt, zum andern Theil aber daraus, daß im Galaterbrief Paulus nur Solches und so erzählt, was und wie es nöthig war, um jenen Verdächtigungen und Entstellungen zu begegnen. Daß in der Apostelgeschichte Solches sich finde, was dem Inhalt des Galaterbriefs direkt widerspricht, ist von vorneherein unwahrscheinlich, weil eine Kenntniß des letzteren beim Verfasser und bei den Lesern um so mehr vorauszusetzen ist, je später die Apostelgeschichte verfaßt ist.

Nach Akt. 22, 3 ff. hatte Paulus als Knabe und Jüngling schon eine geraume Zeit in Jerusalem gelebt und dort des Pharisäers Gamaliel Unterricht genossen. Da entzündete ihn, was sich mit Stephanus begab, zur Verfolgung der Christen, welche ihn dieselben auch außerhalb Jerusalems aufzusuchen zwang. So kam er in die Nähe von Damaskus. Da war es, wo er durch eine wunderbare Erscheinung Jesu, von welcher auch seine Gefährten einen unbestimmten, sinnlichen Eindruck erhielten ohne zu wissen was vorging, zu der Erkenntniß gebracht wurde, daß die Zeugen des Auferstandenen wahr redeten. In Damaskus suchte ihn, durch eine Offenbarung dazu angewiesen, Ananias auf, unter dessen Hand seine von jenem Erlebniß herrührende Erblindung wich, und der ihn sich taufen zu lassen hieß. Sofort trat er in Damaskus als Zeuge von Christo auf, bis ihn die Nachstellung der Juden zur Flucht nöthigte. Was von dieser Flucht gesagt ist, stimmt mit 2 Cor. 11, 32 f., wornach es ein großes Wagniß war, durch welches er aus der vom Ethnarchen des Königs Aretas bewachten Stadt entkam. Daß er

dazwischen in Arabien gewesen, wie wir im Galaterbrief lesen, davon sagt die Apostelgeschichte nichts, deren Bericht überhaupt so Vieles hat, was dort nicht steht und umgekehrt. Man sieht leicht, welche Bedeutung es im Galaterbrief hat, daß jene Reise nach Arabien erwähnt ist. Sie ist dort erwähnt im Gegensatz zu einer etwaigen Reise nach Jerusalem. Paulus gibt zu bedenken, daß er nicht etwa, nachdem er ein Christ geworden, vor Allem mit der Muttergemeinde sich in Beziehung setzte, ehe er eine Wirksamkeit begann. Statt nach Jerusalem ging er nach Arabien und war dort für das Reich Christi thätig, ohne Auftrag dazu zu haben. In der Apostelgeschichte, wo es sich um jene gegensätzliche Bedeutung des Thuns Pauli nicht handelt, hat also auch jene Reise nach Arabien die Bedeutung nicht und ist ihre Erwähnung nicht von Belang. Dagegen wird hervorgehoben, daß, als Paulus das erste Mal wieder nach Jerusalem kam, die Christen dort nicht anders von ihm wußten, als insoferne er von seiner Verfolgung der Gemeinde her bekannt war, daher sie sich vor ihm scheuten, bis Barnabas ihn zu den Aposteln führte und Alles erzählte. Der Berichterstatter sagt, Barnabas habe ihn *πρὸς τοὺς ἀποστόλους* geführt, wie viele es gewesen sein mögen, die in Jerusalem anwesend waren. Der Pluralis *οἱ ἀπόστολοι* ist Pluralis der Kategorie; um die Personenzahl ist es nicht zu thun. Im Galaterbrief ist es von Belang, wenn Paulus sagt, daß er außer Jakobus, dem Haupt der Gemeinde, einen Anderen nicht gesehen habe, als Petrus allein, wegen dessen er eben nach Jerusalem gekommen. Dies ist dort von Wichtigkeit, wo die Leser entnehmen sollen, wie wenig es dem Paulus um eine Anerkennung seines Berufs oder um eine Beauftragung durch die Apostel zu thun war. Von einer solchen sagt die Apostelgeschichte auch nichts. Nur vierzehn Tage blieb er (nach dem Galaterbrief) in Jerusalem. Akt. 9, 29 f. lesen wir, die Feindschaft der Juden habe ihn vertrieben; Akt. 22, 17 ff., er habe auf Jesu Geheiß Jerusalem verlassen. Er mußte eilends fort, den nächsten Weg zur Küste nach Cäsarea. Es begreift sich, was wir im Galaterbrief lesen, daß er damals den Gemeinden Judäas unbekannt geblieben. Er begab sich nach Tarsus, wo er abwarten mußte, wie ihn Jesus in die Ausführung des Berufswerks stellen werde. Es war Bar-

nabas, der ihn aus Tarsus nach Antiochien holte, um dort die Gemeinde mitzuleiten. Daß damals die dortige Gemeinde durch Barnabas und ihn eine Liebessteuer nach Jerusalem sandte, hievon geschieht im Galaterbrief keine Erwähnung, sondern man müßte nach ihm glauben, daß Paulus seit jener Anwesenheit in Jerusalem vierzehn Jahre lang diese Stadt nicht wieder betrat. Allein es ist auch nicht, wie bereits bemerkt, die Meinung des Apostels, den Galatern seine Lebensgeschichte zu erzählen; nur um Richtigstellung dessen handelt es sich, durch dessen falsche Darstellung die Galater an seinem Beruf und Evangelium sollten irre gemacht werden. Hiefür ist es nun ohne Belang, ob Barnabas und Paulus jene Steuer nach Jerusalem brachten oder nicht. Nur auf die beiden Anwesenheiten des Apostels in Jerusalem kam es an: auf die nach seiner Bekehrung und auf die andere, wo er vor der Gemeinde seine Wirksamkeit vertrat, ob er da etwa erst die Erlaubniß der Muttergemeinde oder die Billigung derselben einholen mußte, und ob ein Widerspruch seitens der Apostel gegen ihn erhoben worden.

Dies führt uns auf den Hauptpunkt, auf die Akt. 15 enthaltene Erzählung von jener letzten Anwesenheit in Jerusalem. Wann sie war, ist nicht in einer Zahl von Jahren ausgedrückt, aber so viel ist gesagt, daß die Reise geraume Zeit nach der Missionsreise der beiden durch Kleinasien, von welcher Akt. 14 berichtet ist, stattstatte. Die Gemeinde zu Antiochien hat nach dem Bericht der Apostelgeschichte den Paulus und Barnabas nach Jerusalem abgeordnet, weil sie durch jüdische, aus Judäa gekommene Christen lebhaft beunruhigt war, welche die Forderung stellten, sich beschneiden zu lassen. Hiedurch mußten freilich nicht bloß einzelne heidnische Christen in Gemüthsunruhe kommen, sondern es war Gefahr, daß zwischen den Juden und Heiden der Gemeinde eine Scheidung entstand. Um nun Solches zu verhüten, sollten die beiden nach Jerusalem gehen. Im Galaterbrief sagt Paulus, er sei mit Barnabas aufgebrochen in Folge einer Offenbarung, an wen sie auch erging (vgl. Akt. 13, 1). In Jerusalem, lesen wir in der Apostelgeschichte, gaben sie Nachricht von Allem, was Gott, der mit ihnen gewesen, gethan habe. Es war ja durch die That erwiesen, daß es Gottes Wille sei, die Heiden ohne Beschneidung zu Christo zu bringen.

Die Gemeinden in Lykaonien und Pisidien waren Thatbeweise dafür. Das ist also eben das, wovon Paulus sagt im Galaterbrief, er habe in Jerusalem sein Evangelium dargelegt. Wenn er dort hinzufügt, κατ' ἰδίαν habe er vorgetragen den Häuptern, so ist von dieser Besprechung in der Apostelgeschichte nicht die Rede, wohl aber lesen wir hier 15, 5 f., daß eine Versammlung der Gemeinde, in welcher das, um was es sich handelte, zur Besprechung kam, erst dadurch veranlaßt wurde, daß pharisäische Christen dasselbe forderten, wie jene in Antiochien. Das ist also ganz so, wie Gal. 2, wo auch jener Akt geschieht erst und nur durch die ψευδάδελφοι. Es hätte dessen gar nicht bedurft, weil von Seiten der Gemeinde gar kein Widerspruch gegen Pauli Wirksamkeit erhoben wurde, wäre nicht von Seiten einzelner Glieder Widerspruch laut geworden, welche die Apostelgeschichte als ehemalige Pharisäer bezeichnet. Unter solchen Umständen war dann in dieser Verhandlung eine Erörterung zwischen Paulus und Barnabas einerseits und den Zwölfen andererseits oder eine Rechtfertigung jener vor der Gemeinde nicht nöthig; und hievon sagt denn auch weder die Apostelgeschichte noch der Galaterbrief etwas. Im Galaterbrief heißt es, daß die Häupter der Gemeinde zu Jerusalem um jener ψευδάδελφοι willen diesen öffentlichen Akt vornahmen. Dem entspricht in dem Bericht der Apostelgeschichte, wie Petrus sogleich gegen die Anforderung jener pharisäischen Christen auftritt und sich dagegen auf sein eigenes Erlebniß bei Cornelius beruft, nach welchem für Juden und Heiden der Zutritt zum Christenthum der gleiche sei, durch den Glauben an Christum. Nachdem sich auch Paulus und Barnabas auf die Wunder berufen, durch welche sich Gott zu ihrer Predigt bekannt, bestätigt Jakobus Petri Worte durch Hinweisung auf die alttestamentliche Schrift. Wenn er dann vorschlägt, von der heidnischen Christenheit nichts weiter zu verlangen, als Enthaltung von Götzenopfer, Blut, Ersticktem und πορνεία, so ist dies nicht ein Abkommen, das er vorschlägt, womit man beide Theile befriedigen will. Fügt er doch zur Bekräftigung seines Vorschlags hinzu, Mose werde ja von alten Zeiten her jeden Sabbath in den Synagogen gelesen (Μωϋσῆς ἐκ γενεῶν ἀρχαίων κατὰ πόλιν τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος). Dies ist

nicht eine Erklärung, warum man jene Enthaltung fordern müsse, sondern warum es nicht Sache der apostolischen Predigt sei, zum Gesetz Israels zu bekehren. Dazu bedürfte es ihrer nicht; denn wer da nach der Weise des jüdischen Gesetzes leben wolle, den brauchten sie das nicht zu lehren, da Mose zu lernen die Heiden immer Gelegenheit hätten. Jakobus läßt also die Möglichkeit offen, daß Heiden sich dem Gesetz untergeben, mögen sie Christen werden oder nicht. Aber dies zu fordern ist nicht Sache der apostolischen Predigt. Sie soll nicht zu Mose bekehren, sondern zu Christo, also nicht das Gesetz auferlegen. Was Jakobus verlangt wissen will, ist nicht etwa die Bedingung der Zulassung der Heiden zum messianischen Heil oder für die Anerkennung ihrer Gleichberechtigung in der Gemeinde, denn der Christenstand der bekehrten Heiden ist dabei schon anerkannt; es ist auch nicht die Auflegung eines Theiles des Gesetzes unter Entbindung vom übrigen, denn man konnte nur unter dem Gesetz oder nicht unter ihm sein; noch der sogenannten noachitischen Gebote für Proselyten, denn was unter diesem Namen begriffen wird, deckt sich nicht mit dem, was Jakobus den heidnischen Christen anbefehlen heißt. Es sind endlich auch jene Stücke nicht gefordert wegen der sonst unmöglichen Gemeinschaft von Juden und Heiden, sondern die Meinung ist vielmehr, welche christliche Sitte schlechterdings von den durch die Taufe in die Gemeinde Jesu bereits aufgenommenen Heiden verlangt werden muß. Die heidnischen Christen sind anerkannt als gleichberechtigte Glieder der Christenheit; aber sie sollen sich der genannten Dinge enthalten, weil sie Christen sind. Sie vertragen sich nach des Jakobus Urtheil nicht mit dem Christenstand der Heiden. Die Enthaltung von denselben soll demnach die Grundlage einer selbstständigen christlichen Gemeinsitte der heidnischen Christenheit sein, nachdem sie nicht unter dem mosaischen Gesetz steht, welches die der jüdischen Christenheit bestimmt.

Doch fassen wir die vier Stücke, deren Jakobus Erwähnung thut, näher ins Auge. Die Enthaltung von Götzenopfermahlzeiten verstand sich, wie der erste Brief an die Korinther zeigt, keineswegs von selbst. Man wollte sich dort die Theilnahme daran nicht verwehren lassen. Die Heiden, welche Christen wurden, meinten an

jenen Mahlzeiten Theil nehmen, diesen Verkehr auch ferner pflegen zu dürfen. Die πορνεία aber, welche Jakobus meint, ist nicht zweite Ehe, noch Blutschande, noch geschlechtliche Unzucht solcher Art, wie sie auch die Heiden für Gräuel achteten, sondern Zuchtlosigkeit in Befriedigung des Geschlechtstriebes, von welcher aus 1 Kor. 6, 12—20 ersichtlich, daß die Heiden, welche Christen wurden, sie nicht sofort von selbst für Sünde erkannten. Eine geschlechtliche Zuchtlosigkeit ist gemeint, welche von der Einschränkung des geschlechtlichen Lebens in die sittliche Ordnung des Ehestandes nichts wissen will. Die Heidenchristen mußten angehalten werden, die sittliche Ordnung der Ehe als etwas anzuerkennen, worauf von Gemeinde wegen zu halten ist, was abgesehen von dem sittlichen Verhalten, das von selbst aus dem Bekenntniß zu Jesu folgt, dem Einzelnen Gebot sein muß, ohne daß erst abgewartet wird, ob und wie es sich von selbst aus dem Bekenntniß zu Jesu ergebe. Endlich das Essen von Blut und Ersticktem, das Genießen nicht bloß des Fleisches des Thieres, sondern des Lebendigen in seinem Blut war eine Rohheit, deren sich zu enthalten nicht „jüdisch" heißen kann, gegen die aber der heidnische Sinn abgestumpft war. Wo nun eine christliche Gemeinde sich bildet auf heidnischem Gebiet, soll solcher Unsitte gewehrt werden, nicht nur um der jüdischen Christen willen, damit diese keinen Anstoß nehmen, sondern damit das Gemeinleben einer solchen heidenchristlichen Gemeinde durch eine angemessene Sitte der Natur des Christenthums entspreche. So lange das Christenthum nur auf jüdischem Gebiet Gemeinden hatte, waren dieselben an eine Sitte des Gemeinlebens gewöhnt, die durch das göttliche Gesetz des alten Testaments geschaffen war. Nun aber auch heidnische Gemeinden sich bilden, muß vorgesehen werden, daß wenigstens ein Anfang christlicher Sitte gleich von vornherein da sei. Es ist Pflicht der judenchristlichen Gemeinde, zur Bildung solcher Sitte in der heidenchristlichen Gemeinde zu helfen. Das ist der Sinn des Vorschlags des Jakobus. Derselbe setzt voraus, daß sich selbstständige heidenchristliche Gemeinden bilden, und daß diese dem mosaischen Gesetz nicht unterstellt werden. So wenig will er eine vermittelnde Auskunft sein zwischen jenen pharisäischen Christen und der Weise des Paulus.

Bei diesem Verständniß des Vorschlags ist es leicht erklärlich, wie im Galaterbrief desselben gar nicht gedacht ist. Von jenen Festsetzungen in Bezug auf Unzucht, Essen u. s. f. geschieht dort in Pauli Erzählung ebenso wenig Erwähnung, als umgekehrt Akt. 15 von demjenigen etwas gesagt ist, was Paulus im Galaterbrief erwähnt, daß man ihm nur das Eine aufgegeben habe, der Armuth der Muttergemeinde eingedenk zu sein. Aber es heißt die Sache sehr äußerlich behandeln, wenn man bemerkt, was Gal. 2 stehe, fehle Akt. 15 und umgekehrt. In der Erzählung des Paulus, wie sie der Galaterbrief bietet, will unterschieden sein, was sich auf sein Evangelium und was sich auf die Selbstständigkeit seines Berufes bezieht. Beides ist anerkannt worden. In Bezug auf Letzteres aber ward ihm das Eine anempfohlen, daß er eine thätige Liebesgemeinschaft seiner Gemeinden mit der Muttergemeinde unterhalte. Daß er der Muttergemeinde Anderes schulde, davon war keine Rede. Gerade die Rücksicht auf die Selbstständigkeit des Berufes Pauli tritt Akt. 15 zurück, wo sich die Absicht des Erzählers allein darauf richtet, zu berichten, wie man die Gefahr beseitigte, welche durch jene pharisäischen Christen entstand, die Gefahr, es möchte die Bildung heidenchristlicher Gemeinden oder doch die Eintracht derselben mit der Muttergemeinde unmöglich werden. Hierauf hat jene Weisung wegen der Liebesgaben keinen Bezug. Was jene δόγματα anlangt, so stehen sie zu dem Evangelium des Paulus nicht in Bezug und waren auch nicht so gemeint, als ob für die Verkündigung Pauli damit etwas gesagt sein sollte. Nach dem Bericht der Apostelgeschichte war jene Weisung, welche auf des Jakobus Vorschlag an die heidnischen Gemeinden erging, wie einerseits eine Abweisung jener von pharisäischen Christen ausgehenden Ansprüche an die Heiden, so andererseits Erfüllung einer Liebespflicht gegen die beginnende heidenchristliche Kirche, wodurch sie gleichsam eingeführt wurde in ihr beginnendes selbstständiges Leben. Jener Anfang einer christlichen Sitte hat sich dann eigenthümlich weiter entwickelt in der heidenchristlichen Kirche. Es ist dort eine von dem Gesetz Israels unabhängige christliche Gemeinsitte entstanden. Aber, entgegnet man, wenn dem so ist, daß solche δόγματα bei jenem Anlaß von der Muttergemeinde ausgingen, wie kommt es dann, daß ihrer Paulus

nie erwähnt? Der Verfasser der Apostelgeschichte erzählt 16, 4, daß Paulus, als er seine Gemeinden besuchte, die Einhaltung jener δόγματα befahl; aber weiterhin wird auch in der Apostelgeschichte derselben keine Erwähnung gethan. In den heidnischen Gemeinden, welche schon bestanden, mußte jene Gemeinsitte nachträglich eingepflanzt werden; dagegen wo neue Gemeinden gegründet wurden, da wurde die Einhaltung jener vier Punkte von vorneherein zur Pflicht gemacht; und da brauchte sich Paulus nicht darauf zu berufen, daß dieser Dinge sich zu enthalten, von der Gemeinde in Jerusalem angeordnet worden sei. Nicht darum, weil die Muttergemeinde es wollte, sondern weil es zweckmäßig war, kam es zum Vollzug. Daß Paulus in Korinth die Weisung gab, jener Dinge sich zu entschlagen, ersieht man aus dem ersten Brief an die Korinther (vgl. Kap. 6 u. 8). Wohl wendet man ein, daß ja Paulus, wenn jene δόγματα wirklich da waren, gegenüber der heidnischen Unsitte der korinthischen Christen darauf sich würde berufen haben; allein da denkt man sich den Grund, warum Paulus solche Dinge zu lassen anempfahl, zu äußerlich. Er schärfte es nicht ein, weil es damals in Jerusalem so beschlossen wurde, sondern weil er damals miteinverstanden war. Um aber die Gegenrede der auf ihre christliche Freiheit sich berufenden korinthischen Gemeinde zu widerlegen, wäre es verkehrt gewesen, wenn Paulus gesagt hätte, daß man in Jerusalem so beschlossen habe. Die Gründe der Ueberführung mußten aus der Natur der Sache kommen. Man bedenke auch, mit welcher Strenge die erste Christenheit des Blutessens sich enthielt. Wäre nicht diese Enthaltung durch eine apostolische Festsetzung veranlaßt worden, sie würde, da solche Sitte den Heiden fremdartig war, unmöglich so allgemein haben geltend werden können.

Noch einen Widerspruch meint man zwischen dem Bericht der Apostelgeschichte und Gal. 2 finden zu können. Als sich Paulus auf eine Missionsreise begab, erkor er sich (Akt. 16, 1) den Timotheus zum Genossen; und da er der Sohn eines Griechen war und deßhalb unbeschnitten, so ließ er ihn der Beschneidung sich unterziehen. Wie sollte, fragt man, der Apostel, welcher (vgl. Gal. 2, 3) nicht einmal den mit ihm in Jerusalem anwesenden Heidenchristen Titus beschnitt, von selbst den Timotheus beschnitten haben? In-

dem man so fragt, beschuldigt man den Apostel nur einer anderen Art von Gesetzlichkeit als der jener pharisäischen Christen. Denn die Beschneidung nicht zu wollen, wäre ebenso Zeichen einer gesetzlichen Sinnesweise als sie für nöthig zu halten. Man übersehe doch nicht, daß es sich in dem Fall mit Timotheus um eine Frage nicht des Heiles, wie bei Titus, sondern der Zweckmäßigkeit handelte. Wenn der Apostel selbst sagt (vgl. 1 Kor. 9, 19 f.): τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, so konnte er den Juden nicht dadurch von vorneherein Anstoß geben wollen, daß er einen Unbeschnittenen zum Berufsgenossen hatte.

Vollends nicht der Rede werth ist der Einwand, daß in der Apostelgeschichte nichts erwähnt sei von dem, was in Antiochien zwischen Paulus und Petrus sich zugetragen. Denn es war ein vorübergehendes folgenloses Vorkommniß, das Gal. 2 nur erwähnt wird, um falscher Darstellung zu begegnen.

Wir stehen am Ende unserer Untersuchung des historischen Inhalts von Gal. 1 u. 2 und der Vergleichung desselben mit der Apostelgeschichte. Das Ergebniß derselben widerstreitet auf das Offenbarste der Baur'schen Annahme von einem Gegensatz zwischen Paulinismus und Petrinismus, welche Gegensätze dem im 2. Jahrh. statthabenden Gegensatz zwischen Orthodoxen und Ebioniten entsprächen. Was Paulus selbst im Galaterbrief berichtet, bewies uns, daß die Apostel in Jerusalem sich als mit ihm einig bekannten. Was zum Heile nöthig und wesentlich sei, darüber dachten sie nicht anders als er; daher sie auch ohne Bedenken und ohne das Bedürfniß einer vorherigen Erörterung dem Paulus darin Recht geben, wie er Heiden zu Christen machte, ohne sie vorher zu Juden zu machen. Es zeigte sich auch, daß die Zwölfe ihn nicht nur gewähren ließen, sondern daß sie nach seinem eigenen Bericht sein eigenthümliches Berufswerk, in der heidnischen Völkerwelt zu predigen, für vollkommen gleichberechtigt mit ihrem eigenen anerkannten. Und zwar ist ihre Meinung nicht die, daß Paulus sich nichts soll zu schaffen machen auf ihrem, dem israelitischen Gebiet, während sie sich des heidnischen entschlagen. Um eine andere Theilung handelte es sich. Wenn die Zwölfe den Apostel in seiner selbstständigen apostolischen Berechtigung anerkannten und erklärten, daß ihm die

Gemeinde, was Paulus betont, aber mit dem Beifügen, für ihn persönlich sei dieser Umstand gleichgültig, da es vor Gott keinen Unterschied macht, was und wer der ist, welcher die an sich selbst gültige Wahrheit anerkennt. Und es bestand darin, daß Jakobus, Petrus und Johannes auf Grund der Erkenntniß, daß Paulus für die Bekehrung der Heiden gleichen göttlichen Beruf empfangen habe, wie Petrus — welcher also der Vordermann der Zwölfzahl — für die Bekehrung Israels, ihm und dem Barnabas ein öffentliches Zeichen ihrer Gemeinschaft an dem Werke gaben, das sie beiderseits ausrichteten, der eine in der Richtung auf die Heiden, die anderen in der Richtung auf Israel. Dabei wurde nichts Anderes von Paulus und Barnabas verlangt, als daß sie die von ihnen gesammelten Gemeinden zur Unterstützung der Armen, nämlich der Armuth der Muttergemeinde anhalten sollten (v. 6—10). Somit waren die Apostel einverstanden, daß den Heiden gepredigt werde und zwar so, wie es Paulus that; und nur getheilt wurde das Gebiet zwischen ihnen und ihm, nicht weil die Apostel nicht den Heiden gepredigt wissen wollten, sondern weil Paulus dies Gebiet vom Herrn zugewiesen bekommen. Und solcher Erklärung hätte es gar nicht bedurft, wenn sie nicht um der ψευδάδελφοι willen geschehen wäre.

So verhielt sichs mit des Paulus damaliger Reise nach Jerusalem, und sie beweist, daß sich Paulus damals ebenso unabhängig von den dortigen Aposteln hielt; und daß letztere sammt der Muttergemeinde überhaupt die Predigt, durch welche er eine heidnische Christenheit gesammelt, gut hießen.

Wie über diese Reise, war aber auch über einen anderen Vorgang, der sich zwischen Paulus und Petrus zutrug, als letzterer nach Antiochien kam, die antiochenische Gemeinde übel berichtet worden. Petrus hatte in und mit der antiochenischen Christengemeinde unbefangen verkehrt, so zwar, daß er Tischgenossenschaft mit den heidnischen Christen unbedenklich pflegte (v. 12: μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν, wozu zu vergleichen συνεσθίειν τινί Luc. 15, 2; Akt. 11, 3; 1 Kor. 5, 11; hier μετά, weil es sich um Theilnahme an einem gemeinsamen Mahl handelt, an welchem Heiden betheiligt waren). Dies ließ er aber, als jüdische Christen ἀπὸ Ἰακώβου,

also mit irgendeinem Auftrag des Hauptes der Muttergemeinde, kamen, weil er bei den jüdischen Christen Ungelegenheit davon befürchtete (vgl. Akt. 11, 1 ff.); und in Folge dessen zogen sich auch die jüdischen Gemeindeglieder, selbst Barnabas, von dem bisherigen ohne Rücksicht auf den Unterschied von Juden und Heiden gepflogenen Verkehr zurück. Dies nennt Paulus ein ὑποκρίνεσθαι von ihm und ihnen, also eine Verläugnung eigener Erkenntniß aus anderweitiger Rücksicht. Also stand Petrus für seine Person nicht anders in Bezug auf den innerhalb der Christenheit und für die christliche Gemeinschaft aufgehobenen Unterschied von Juden und Heiden; und wenn er solchen Unterschied faktisch machte, so that er es in Widerspruch mit eigener Einsicht, ebenso wie Barnabas und die anderen jüdischen Gemeindeglieder, welche seinem Beispiel folgten, was Paulus v. 13 ein συνυποκρίνεσθαι nennt. Paulus hatte also allen Grund, Petrus seines Verhaltens wegen zu strafen (v. 14).

An diesem von Paulus dem Petrus gemachten Vorwurf des ὑποκρίνεσθαι allein scheitert die ganze Vorstellung Baur's[1]) von einem ursprünglichen Gegensatz zwischen Paulus und Petrus, paulinischem und petrinischem Christenthum, von einem feindlichen Gegensatz des ersteren gegen den jüdischen Partikularismus des Petrus und einer Verträglichkeit des letzteren mit dem Judenthum. Wenn diejenigen, um deren willen sich Petrus von der Gemeinschaft mit den heidnischen Christen zurückzog, solche hießen, die von Jakobus gekommen waren, so heißt dies allerdings nicht nur so viel, als seien sie aus Jerusalem gekommen, sondern zugleich auch, daß Jakobus sie zu der Reise nach Antiochien bewog. Aber damit ist doch nicht gesagt, als habe Jakobus sie dem Petrus nachgesandt, um das zu bewirken, was dann Petrus bei ihrer Ankunft that. Was sie auch dahin führte: als Glieder der Gemeinde zu Jerusalem machten sie durch ihre Gegenwart selbst den Petrus bedenklich, daß er Ungelegenheit davon haben könne, wenn man erfahre, in wie enger Gemeinschaft er mit den Unbeschnittenen gelebt habe. Denn es ist etwas An-

[1]) Vgl. dessen Schriften: Paulus der Apostel Jesu Christi (1845) und Das Christenthum und die christliche Kirche in den drei ersten Jahrhunderten (1853).

deres, daß die Gemeinde damit einverstanden war, daß Heiden auch ohne Beschneidung Christen werden können, und ganz etwas Anderes, ob ein Jude unbedenklich mit Unbeschnittenen Gemeinschaft pflegen kann. Wenn schon die Christen in Ostindien die größten Bedenken tragen, den Kastenunterschied durch das Christenthum für aufgehoben zu halten und frei mit einander zu verkehren, wie vielmehr mußte solches Bedenken da statthaben, wo es sich in der That handelte um die Geschlossenheit des Volks der Verheißung? Demungeachtet waren es aber nur einzelne Glieder der Gemeinde gewesen, welche der christlichen Freiheit widerstanden, ohne welche des Paulus eigenthümlicher Beruf und die Herstellung einer selbstständigen Christengemeinde unter den Heiden unmöglich war. Nicht der Gemeinde selbst gibt der Apostel Schuld, sondern den ψευδάδελφοι.

Nachdem wir die Gal. 1 u. 2 enthaltenen Aussagen des Apostels über sein Verhältniß zur Muttergemeinde in Jerusalem und deren Aposteln untersucht haben, wobei sich die Behauptung Baur's von einem ursprünglichen Gegensatz petrinisch-partikularistischen uud paulinisch-universalistischen Christenthums durch denselben Brief als irrig erwies, welcher ihm für eine authentische Urkunde der paulinischen Lehre gilt, so vergleichen wir den Bericht der Apostelgeschichte. Man hält dieselbe (so Baur[1]) für eine Tendenzschrift zum Zweck der Ausgleichung jenes Gegensatzes oder (so Overbeck[2]) für einen Versuch des vom urchristlichen Judaismus stark beeinflußten Heidenthums, sich mit der Vergangenheit, insbesondere mit seiner eigenen Entstehung und seinem Begründer Paulus auseinanderzusetzen, in demselben Maße aber für historisch unglaubwürdig. Ob es sich so mit dem Buche verhält, muß sich ausweisen bei einer Vergleichung mit Gal. 1 u. 2. Zeigt es sich hier als historisch glaubhaft, so ist ein hinreichend günstiges Vorurtheil begründet, um es zur Fortführung unserer Untersuchung zu gebrauchen.

Wir vergleichen theils die geschichtliche Erzählung der Apostelgeschichte, theils die beiden Reden Pauli in Kap. 22 u. 26, welche, gleichviel ob mehr oder weniger genau wiedergegeben, jedenfalls insofern auf Rechnung des Erzählers kommen, als er sie seiner Er-

[1]) Paulus S. 6 ff. — [2]) Exeget. Handbuch zum N. T. I, 4 (1870).

zählung einverleibt hat. Dabei ist aber zu bedenken, daß das Buch einen bestimmten historischen Gedanken ausführt, so daß hienach der Inhalt sich bestimmt, die Auswahl des zu erzählenden Stoffes und die Art und Weise der Darstellung. Dieser historische Gedanke, welcher auch maßgebend ist für das von Paulus Erzählte und nicht Erzählte, sowie für die Art, wie von ihm erzählt wird, ist eine Darlegung des Ganges, welchen die apostolische Predigt von da an, wo sie in Jerusalem begonnen, bis dahin genommen, wo durch Paulus auch in der Welthauptstadt das Christenthum seine Stellung außerhalb der es ausschließenden Judenschaft erhalten hat. Wenn dieselben Dinge im Galaterbrief anders erzählt sind, so fragt sich's, ob dies nicht zum Theil hieraus sich erklärt, zum andern Theil aber daraus, daß im Galaterbrief Paulus nur Solches und so erzählt, was und wie es nöthig war, um jenen Verdächtigungen und Entstellungen zu begegnen. Daß in der Apostelgeschichte Solches sich finde, was dem Inhalt des Galaterbriefs direkt widerspricht, ist von vorneherein unwahrscheinlich, weil eine Kenntniß des letzteren beim Verfasser und bei den Lesern um so mehr vorauszusetzen ist, je später die Apostelgeschichte verfaßt ist.

Nach Akt. 22, 3 ff. hatte Paulus als Knabe und Jüngling schon eine geraume Zeit in Jerusalem gelebt und dort des Pharisäers Gamaliel Unterricht genossen. Da entzündete ihn, was sich mit Stephanus begab, zur Verfolgung der Christen, welche ihn dieselben auch außerhalb Jerusalems aufzusuchen zwang. So kam er in die Nähe von Damaskus. Da war es, wo er durch eine wunderbare Erscheinung Jesu, von welcher auch seine Gefährten einen unbestimmten, sinnlichen Eindruck erhielten ohne zu wissen was vorging, zu der Erkenntniß gebracht wurde, daß die Zeugen des Auferstandenen wahr redeten. In Damaskus suchte ihn, durch eine Offenbarung dazu angewiesen, Ananias auf, unter dessen Hand seine von jenem Erlebniß herrührende Erblindung wich, und der ihn sich taufen zu lassen hieß. Sofort trat er in Damaskus als Zeuge von Christo auf, bis ihn die Nachstellung der Juden zur Flucht nöthigte. Was von dieser Flucht gesagt ist, stimmt mit 2 Cor. 11, 32 f., wornach es ein großes Wagniß war, durch welches er aus der vom Ethnarchen des Königs Aretas bewachten Stadt entkam. Daß er

dazwischen in Arabien gewesen, wie wir im Galaterbrief lesen, davon sagt die Apostelgeschichte nichts, deren Bericht überhaupt so Vieles hat, was dort nicht steht und umgekehrt. Man sieht leicht, welche Bedeutung es im Galaterbrief hat, daß jene Reise nach Arabien erwähnt ist. Sie ist dort erwähnt im Gegensatz zu einer etwaigen Reise nach Jerusalem. Paulus gibt zu bedenken, daß er nicht etwa, nachdem er ein Christ geworden, vor Allem mit der Muttergemeinde sich in Beziehung setzte, ehe er eine Wirksamkeit begann. Statt nach Jerusalem ging er nach Arabien und war dort für das Reich Christi thätig, ohne Auftrag dazu zu haben. In der Apostelgeschichte, wo es sich um jene gegensätzliche Bedeutung des Thuns Pauli nicht handelt, hat also auch jene Reise nach Arabien die Bedeutung nicht und ist ihre Erwähnung nicht von Belang. Dagegen wird hervorgehoben, daß, als Paulus das erste Mal wieder nach Jerusalem kam, die Christen dort nicht anders von ihm wußten, als insoferne er von seiner Verfolgung der Gemeinde her bekannt war, daher sie sich vor ihm scheuten, bis Barnabas ihn zu den Aposteln führte und Alles erzählte. Der Berichterstatter sagt, Barnabas habe ihn *πρὸς τοὺς ἀποστόλους* geführt, wie viele es gewesen sein mögen, die in Jerusalem anwesend waren. Der Pluralis *οἱ ἀπόστολοι* ist Pluralis der Kategorie; um die Personenzahl ist es nicht zu thun. Im Galaterbrief ist es von Belang, wenn Paulus sagt, daß er außer Jakobus, dem Haupt der Gemeinde, einen Anderen nicht gesehen habe, als Petrus allein, wegen dessen er eben nach Jerusalem gekommen. Dies ist dort von Wichtigkeit, wo die Leser entnehmen sollen, wie wenig es dem Paulus um eine Anerkennung seines Berufs oder um eine Beauftragung durch die Apostel zu thun war. Von einer solchen sagt die Apostelgeschichte auch nichts. Nur vierzehn Tage blieb er (nach dem Galaterbrief) in Jerusalem. Akt. 9, 29 f. lesen wir, die Feindschaft der Juden habe ihn vertrieben; Akt. 22, 17 ff., er habe auf Jesu Geheiß Jerusalem verlassen. Er mußte eilends fort, den nächsten Weg zur Küste nach Cäsarea. Es begreift sich, was wir im Galaterbrief lesen, daß er damals den Gemeinden Judäas unbekannt geblieben. Er begab sich nach Tarsus, wo er abwarten mußte, wie ihn Jesus in die Ausführung des Berufswerks stellen werde. Es war Bar-

nabas, der ihn aus Tarsus nach Antiochien holte, um dort die Gemeinde mitzuleiten. Daß damals die dortige Gemeinde durch Barnabas und ihn eine Liebessteuer nach Jerusalem sandte, hievon geschieht im Galaterbrief keine Erwähnung, sondern man müßte nach ihm glauben, daß Paulus seit jener Anwesenheit in Jerusalem vierzehn Jahre lang diese Stadt nicht wieder betrat. Allein es ist auch nicht, wie bereits bemerkt, die Meinung des Apostels, den Galatern seine Lebensgeschichte zu erzählen; nur um Richtigstellung dessen handelt es sich, durch dessen falsche Darstellung die Galater an seinem Beruf und Evangelium sollten irre gemacht werden. Hiefür ist es nun ohne Belang, ob Barnabas und Paulus jene Steuer nach Jerusalem brachten oder nicht. Nur auf die beiden Anwesenheiten des Apostels in Jerusalem kam es an: auf die nach seiner Bekehrung und auf die andere, wo er vor der Gemeinde seine Wirksamkeit vertrat, ob er da etwa erst die Erlaubniß der Muttergemeinde oder die Billigung derselben einholen mußte, und ob ein Widerspruch seitens der Apostel gegen ihn erhoben worden.

Dies führt uns auf den Hauptpunkt, auf die Akt. 15 enthaltene Erzählung von jener letzten Anwesenheit in Jerusalem. Wann sie war, ist nicht in einer Zahl von Jahren ausgedrückt, aber so viel ist gesagt, daß die Reise geraume Zeit nach der Missionsreise der beiden durch Kleinasien, von welcher Akt. 14 berichtet ist, stattstatte. Die Gemeinde zu Antiochien hat nach dem Bericht der Apostelgeschichte den Paulus und Barnabas nach Jerusalem abgeordnet, weil sie durch jüdische, aus Judäa gekommene Christen lebhaft beunruhigt war, welche die Forderung stellten, sich beschneiden zu lassen. Hiedurch mußten freilich nicht bloß einzelne heidnische Christen in Gemüthsunruhe kommen, sondern es war Gefahr, daß zwischen den Juden und Heiden der Gemeinde eine Scheidung entstand. Um nun Solches zu verhüten, sollten die beiden nach Jerusalem gehen. Im Galaterbrief sagt Paulus, er sei mit Barnabas aufgebrochen in Folge einer Offenbarung, an wen sie auch erging (vgl. Akt. 13, 1). In Jerusalem, lesen wir in der Apostelgeschichte, gaben sie Nachricht von Allem, was Gott, der mit ihnen gewesen, gethan habe. Es war ja durch die That erwiesen, daß es Gottes Wille sei, die Heiden ohne Beschneidung zu Christo zu bringen.

Die Gemeinden in Lykaonien und Pisidien waren Thatbeweise dafür. Das ist also eben das, wovon Paulus sagt im Galaterbrief, er habe in Jerusalem sein Evangelium dargelegt. Wenn er dort hinzufügt, κατ' ἰδίαν habe er vorgetragen den Häuptern, so ist von dieser Besprechung in der Apostelgeschichte nicht die Rede, wohl aber lesen wir hier 15, 5 f., daß eine Versammlung der Gemeinde, in welcher das, um was es sich handelte, zur Besprechung kam, erst dadurch veranlaßt wurde, daß pharisäische Christen dasselbe forderten, wie jene in Antiochien. Das ist also ganz so, wie Gal. 2, wo auch jener Akt geschieht erst und nur durch die ψευδάδελφοι. Es hätte dessen gar nicht bedurft, weil von Seiten der Gemeinde gar kein Widerspruch gegen Pauli Wirksamkeit erhoben wurde, wäre nicht von Seiten einzelner Glieder Widerspruch laut geworden, welche die Apostelgeschichte als ehemalige Pharisäer bezeichnet. Unter solchen Umständen war dann in dieser Verhandlung eine Erörterung zwischen Paulus und Barnabas einerseits und den Zwölfen andererseits oder eine Rechtfertigung jener vor der Gemeinde nicht nöthig; und hievon sagt denn auch weder die Apostelgeschichte noch der Galaterbrief etwas. Im Galaterbrief heißt es, daß die Häupter der Gemeinde zu Jerusalem um jener ψευδάδελφοι willen diesen öffentlichen Akt vornahmen. Dem entspricht in dem Bericht der Apostelgeschichte, wie Petrus sogleich gegen die Anforderung jener pharisäischen Christen auftritt und sich dagegen auf sein eigenes Erlebniß bei Cornelius beruft, nach welchem für Juden und Heiden der Zutritt zum Christenthum der gleiche sei, durch den Glauben an Christum. Nachdem sich auch Paulus und Barnabas auf die Wunder berufen, durch welche sich Gott zu ihrer Predigt bekannt, bestätigt Jakobus Petri Worte durch Hinweisung auf die alttestamentliche Schrift. Wenn er dann vorschlägt, von der heidnischen Christenheit nichts weiter zu verlangen, als Enthaltung von Götzenopfer, Blut, Ersticktem und πορνεία, so ist dies nicht ein Abkommen, das er vorschlägt, womit man beide Theile befriedigen will. Fügt er doch zur Bekräftigung seines Vorschlags hinzu, Mose werde ja von alten Zeiten her jeden Sabbath in den Synagogen gelesen (Μωϋσῆς ἐκ γενεῶν ἀρχαίων κατὰ πόλιν τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος). Dies ist

nicht eine Erklärung, warum man jene Enthaltung fordern müsse, sondern warum es nicht Sache der apostolischen Predigt sei, zum Gesetz Israels zu bekehren. Dazu bedürfte es ihrer nicht; denn wer da nach der Weise des jüdischen Gesetzes leben wolle, den brauchten sie das nicht zu lehren, da Mose zu lernen die Heiden immer Gelegenheit hätten. Jakobus läßt also die Möglichkeit offen, daß Heiden sich dem Gesetz untergeben, mögen sie Christen werden oder nicht. Aber dies zu fordern ist nicht Sache der apostolischen Predigt. Sie soll nicht zu Mose bekehren, sondern zu Christo, also nicht das Gesetz auferlegen. Was Jakobus verlangt wissen will, ist nicht etwa die Bedingung der Zulassung der Heiden zum messianischen Heil oder für die Anerkennung ihrer Gleichberechtigung in der Gemeinde, denn der Christenstand der bekehrten Heiden ist dabei schon anerkannt; es ist auch nicht die Auflegung eines Theiles des Gesetzes unter Entbindung vom übrigen, denn man konnte nur unter dem Gesetz oder nicht unter ihm sein; noch der sogenannten noachitischen Gebote für Proselyten, denn was unter diesem Namen begriffen wird, deckt sich nicht mit dem, was Jakobus den heidnischen Christen anbefehlen heißt. Es sind endlich auch jene Stücke nicht gefordert wegen der sonst unmöglichen Gemeinschaft von Juden und Heiden, sondern die Meinung ist vielmehr, welche christliche Sitte schlechterdings von den durch die Taufe in die Gemeinde Jesu bereits aufgenommenen Heiden verlangt werden muß. Die heidnischen Christen sind anerkannt als gleichberechtigte Glieder der Christenheit; aber sie sollen sich der genannten Dinge enthalten, weil sie Christen sind. Sie vertragen sich nach des Jakobus Urtheil nicht mit dem Christenstand der Heiden. Die Enthaltung von denselben soll demnach die Grundlage einer selbstständigen christlichen Gemeinsitte der heidnischen Christenheit sein, nachdem sie nicht unter dem mosaischen Gesetz steht, welches die der jüdischen Christenheit bestimmt.

Doch fassen wir die vier Stücke, deren Jakobus Erwähnung thut, näher ins Auge. Die Enthaltung von Götzenopfermahlzeiten verstand sich, wie der erste Brief an die Korinther zeigt, keineswegs von selbst. Man wollte sich dort die Theilnahme daran nicht verwehren lassen. Die Heiden, welche Christen wurden, meinten an

jenen Mahlzeiten Theil nehmen, diesen Verkehr auch ferner pflegen zu dürfen. Die πορνεία aber, welche Jakobus meint, ist nicht zweite Ehe, noch Blutschande, noch geschlechtliche Unzucht solcher Art, wie sie auch die Heiden für Gräuel achteten, sondern Zuchtlosigkeit in Befriedigung des Geschlechtstriebes, von welcher aus 1 Kor. 6, 12—20 ersichtlich, daß die Heiden, welche Christen wurden, sie nicht sofort von selbst für Sünde erkannten. Eine geschlechtliche Zuchtlosigkeit ist gemeint, welche von der Einschränkung des geschlechtlichen Lebens in die sittliche Ordnung des Ehestandes nichts wissen will. Die Heidenchristen mußten angehalten werden, die sittliche Ordnung der Ehe als etwas anzuerkennen, worauf von Gemeinde wegen zu halten ist, was abgesehen von dem sittlichen Verhalten, das von selbst aus dem Bekenntniß zu Jesu folgt, dem Einzelnen Gebot sein muß, ohne daß erst abgewartet wird, ob und wie es sich von selbst aus dem Bekenntniß zu Jesu ergebe. Endlich das Essen von Blut und Ersticktem, das Genießen nicht bloß des Fleisches des Thieres, sondern des Lebendigen in seinem Blut war eine Rohheit, deren sich zu enthalten nicht „jüdisch" heißen kann, gegen die aber der heidnische Sinn abgestumpft war. Wo nun eine christliche Gemeinde sich bildet auf heidnischem Gebiet, soll solcher Unsitte gewehrt werden, nicht nur um der jüdischen Christen willen, damit diese keinen Anstoß nehmen, sondern damit das Gemeinleben einer solchen heidenchristlichen Gemeinde durch eine angemessene Sitte der Natur des Christenthums entspreche. So lange das Christenthum nur auf jüdischem Gebiet Gemeinden hatte, waren dieselben an eine Sitte des Gemeinlebens gewöhnt, die durch das göttliche Gesetz des alten Testaments geschaffen war. Nun aber auch heidnische Gemeinden sich bilden, muß vorgesehen werden, daß wenigstens ein Anfang christlicher Sitte gleich von vornherein da sei. Es ist Pflicht der judenchristlichen Gemeinde, zur Bildung solcher Sitte in der heidenchristlichen Gemeinde zu helfen. Das ist der Sinn des Vorschlags des Jakobus. Derselbe setzt voraus, daß sich selbstständige heidenchristliche Gemeinden bilden, und daß diese dem mosaischen Gesetz nicht unterstellt werden. So wenig will er eine vermittelnde Auskunft sein zwischen jenen pharisäischen Christen und der Weise des Paulus.

Bei diesem Verständniß des Vorschlags ist es leicht erklärlich, wie im Galaterbrief desselben gar nicht gedacht ist. Von jenen Festsetzungen in Bezug auf Unzucht, Essen u. s. f. geschieht dort in Pauli Erzählung ebenso wenig Erwähnung, als umgekehrt Akt. 15 von demjenigen etwas gesagt ist, was Paulus im Galaterbrief erwähnt, daß man ihm nur das Eine aufgegeben habe, der Armuth der Muttergemeinde eingedenk zu sein. Aber es heißt die Sache sehr äußerlich behandeln, wenn man bemerkt, was Gal. 2 stehe, fehle Akt. 15 und umgekehrt. In der Erzählung des Paulus, wie sie der Galaterbrief bietet, will unterschieden sein, was sich auf sein Evangelium und was sich auf die Selbstständigkeit seines Berufes bezieht. Beides ist anerkannt worden. In Bezug auf Letzteres aber ward ihm das Eine anempfohlen, daß er eine thätige Liebesgemeinschaft seiner Gemeinden mit der Muttergemeinde unterhalte. Daß er der Muttergemeinde Anderes schulde, davon war keine Rede. Gerade die Rücksicht auf die Selbstständigkeit des Berufes Pauli tritt Akt. 15 zurück, wo sich die Absicht des Erzählers allein darauf richtet, zu berichten, wie man die Gefahr beseitigte, welche durch jene pharisäischen Christen entstand, die Gefahr, es möchte die Bildung heidenchristlicher Gemeinden oder doch die Eintracht derselben mit der Muttergemeinde unmöglich werden. Hierauf hat jene Weisung wegen der Liebesgaben keinen Bezug. Was jene δόγματα anlangt, so stehen sie zu dem Evangelium des Paulus nicht in Bezug und waren auch nicht so gemeint, als ob für die Verkündigung Pauli damit etwas gesagt sein sollte. Nach dem Bericht der Apostelgeschichte war jene Weisung, welche auf des Jakobus Vorschlag an die heidnischen Gemeinden erging, wie einerseits eine Abweisung jener von pharisäischen Christen ausgehenden Ansprüche an die Heiden, so andererseits Erfüllung einer Liebespflicht gegen die beginnende heidenchristliche Kirche, wodurch sie gleichsam eingeführt wurde in ihr beginnendes selbstständiges Leben. Jener Anfang einer christlichen Sitte hat sich dann eigenthümlich weiter entwickelt in der heidenchristlichen Kirche. Es ist dort eine von dem Gesetz Israels unabhängige christliche Gemeinsitte entstanden. Aber, entgegnet man, wenn dem so ist, daß solche δόγματα bei jenem Anlaß von der Muttergemeinde ausgingen, wie kommt es dann, daß ihrer Paulus

nie erwähnt? Der Verfasser der Apostelgeschichte erzählt 16, 4, daß Paulus, als er seine Gemeinden besuchte, die Einhaltung jener δόγματα befahl; aber weiterhin wird auch in der Apostelgeschichte derselben keine Erwähnung gethan. In den heidnischen Gemeinden, welche schon bestanden, mußte jene Gemeinsitte nachträglich eingepflanzt werden; dagegen wo neue Gemeinden gegründet wurden, da wurde die Einhaltung jener vier Punkte von vorneherein zur Pflicht gemacht; und da brauchte sich Paulus nicht darauf zu berufen, daß dieser Dinge sich zu enthalten, von der Gemeinde in Jerusalem angeordnet worden sei. Nicht darum, weil die Muttergemeinde es wollte, sondern weil es zweckmäßig war, kam es zum Vollzug. Daß Paulus in Korinth die Weisung gab, jener Dinge sich zu entschlagen, ersieht man aus dem ersten Brief an die Korinther (vgl. Kap. 6 u. 8). Wohl wendet man ein, daß ja Paulus, wenn jene δόγματα wirklich da waren, gegenüber der heidnischen Unsitte der korinthischen Christen darauf sich würde berufen haben; allein da denkt man sich den Grund, warum Paulus solche Dinge zu lassen anempfahl, zu äußerlich. Er schärfte es nicht ein, weil es damals in Jerusalem so beschlossen wurde, sondern weil er damals miteinverstanden war. Um aber die Gegenrede der auf ihre christliche Freiheit sich berufenden korinthischen Gemeinde zu widerlegen, wäre es verkehrt gewesen, wenn Paulus gesagt hätte, daß man in Jerusalem so beschlossen habe. Die Gründe der Ueberführung mußten aus der Natur der Sache kommen. Man bedenke auch, mit welcher Strenge die erste Christenheit des Blutessens sich enthielt. Wäre nicht diese Enthaltung durch eine apostolische Festsetzung veranlaßt worden, sie würde, da solche Sitte den Heiden fremdartig war, unmöglich so allgemein haben geltend werden können.

Noch einen Widerspruch meint man zwischen dem Bericht der Apostelgeschichte und Gal. 2 finden zu können. Als sich Paulus auf eine Missionsreise begab, erkor er sich (Akt. 16, 1) den Timotheus zum Genossen; und da er der Sohn eines Griechen war und deßhalb unbeschnitten, so ließ er ihn der Beschneidung sich unterziehen. Wie sollte, fragt man, der Apostel, welcher (vgl. Gal. 2, 3) nicht einmal den mit ihm in Jerusalem anwesenden Heidenchristen Titus beschnitt, von selbst den Timotheus beschnitten haben? In-

dem man so fragt, beschuldigt man den Apostel nur einer anderen Art von Gesetzlichkeit als der jener pharisäischen Christen. Denn die Beschneidung nicht zu wollen, wäre ebenso Zeichen einer gesetzlichen Sinnesweise als sie für nöthig zu halten. Man übersehe doch nicht, daß es sich in dem Fall mit Timotheus um eine Frage nicht des Heiles, wie bei Titus, sondern der Zweckmäßigkeit handelte. Wenn der Apostel selbst sagt (vgl. 1 Kor. 9, 19 f.): τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, so konnte er den Juden nicht dadurch von vorneherein Anstoß geben wollen, daß er einen Unbeschnittenen zum Berufsgenossen hatte.

Vollends nicht der Rede werth ist der Einwand, daß in der Apostelgeschichte nichts erwähnt sei von dem, was in Antiochien zwischen Paulus und Petrus sich zugetragen. Denn es war ein vorübergehendes folgenloses Vorkommniß, das Gal. 2 nur erwähnt wird, um falscher Darstellung zu begegnen.

Wir stehen am Ende unserer Untersuchung des historischen Inhalts von Gal. 1 u. 2 und der Vergleichung desselben mit der Apostelgeschichte. Das Ergebniß derselben widerstreitet auf das Offenbarste der Baur'schen Annahme von einem Gegensatz zwischen Paulinismus und Petrinismus, welche Gegensätze dem im 2. Jahrh. statthabenden Gegensatz zwischen Orthodoxen und Ebioniten entsprächen. Was Paulus selbst im Galaterbrief berichtet, bewies uns, daß die Apostel in Jerusalem sich als mit ihm einig bekannten. Was zum Heile nöthig und wesentlich sei, darüber dachten sie nicht anders als er; daher sie auch ohne Bedenken und ohne das Bedürfniß einer vorherigen Erörterung dem Paulus darin Recht geben, wie er Heiden zu Christen machte, ohne sie vorher zu Juden zu machen. Es zeigte sich auch, daß die Zwölfe ihn nicht nur gewähren ließen, sondern daß sie nach seinem eigenen Bericht sein eigenthümliches Berufswerk, in der heidnischen Völkerwelt zu predigen, für vollkommen gleichberechtigt mit ihrem eigenen anerkannten. Und zwar ist ihre Meinung nicht die, daß Paulus sich nichts soll zu schaffen machen auf ihrem, dem israelitischen Gebiet, während sie sich des heidnischen entschlagen. Um eine andere Theilung handelte es sich. Wenn die Zwölfe den Apostel in seiner selbstständigen apostolischen Berechtigung anerkannten und erklärten, daß ihm die

Bekehrung der Unbeschnittenen ebenso anvertraut sei, wie dem Petrus die der Beschnittenen, so ist dies die Anerkennung eines neuen Wegs, den Gott in der Ausführung seines Heilsrathschlusses einschlug, nachdem die Juden Christum verworfen hatten. Die besondere Bestellung des Paulus bedeutete, daß neben die erste und nächste Weise der Bekehrung der Welt, wonach zuerst Israel und dann durch dasselbe die Völkerwelt zur Heilserkenntniß käme, eine neue und andere tritt. Nicht von Israel aus hat Paulus in der heidenchristlichen Welt dem Reiche Gottes eine Stätte zu bereiten. Auf Grund dieses Ergebnisses treten wir jener Kritik entgegen, welche von der Annahme eines Widerstreites zwischen Petrinismus und Paulinismus aus alle diejenigen neutestamtlichen Schriften als unächt verwirft, welche dazu nicht stimmen.

Wir haben aber auch die Apostelgeschichte mit dem verglichen, was Paulus zugestandenermaßen dort von sich selbst berichtet und es hat sich 1) gezeigt, wie unabhängig der Bericht der Apostelgeschichte vom Galaterbrief ist; und 2) wie gut sich der Bericht der Apostelgeschichte mit der Aussage Pauli selbst im Galaterbrief verträgt. Durch dieses Ergebniß haben wir zu der Glaubwürdigkeit der Geschichtserzählung der Apostelgeschichte Vertrauen gewonnen. Der Verfasser derselben hat selbstständige Kenntniß der Dinge besessen, von denen er berichtet; und auch solchen Gebrauch von ihr gemacht, daß man ihm vertrauen darf. Darnach werden wir uns von ihm mit guter Zuversicht über den weiteren Gang, welchen die Geschichte des Paulus genommen hat, unterrichten lassen dürfen, um damit die in der neutestamentlichen Schrift als Briefe des Apostels sich dargebenden Schriftstücke zu vergleichen[1]). Die Apostelgeschichte wird uns lehren, mit welchen wir zu beginnen haben. Verhält es sich aber so mit der Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte, so wird auch — und dies hervorzuheben ist von dem größten Belang — ihr Bericht über des Paulus Bekehrung eine glaubhafte Erzählung desjenigen sein, was er Gal. 1 mit dem δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet. In dieser ἀποκάλυψις einen innerlichen, rein psychologischen Vorgang zu sehen, hindert der

[1]) Vgl. v. Hofmann Die h. Schrift neuen Test. (2. A.). I, S. 144.

Gegensatz οὐ παρὰ ἀνθρώπου und die Beschreibung, welche er von sich als einem Verfolger der Gemeinde Jesu Christi gibt. Paulus ist durch einen Vorgang zur Erkenntniß des Auferstandenen gekommen, welcher nur darin bestanden haben kann, daß er von seiner Auferstehung, während er die Predigt von derselben verfolgte, ohne menschliches Zuthun überführt wurde. Seine Bekehrung war sonach ein wunderbarer Vorgang, durch welchen sich das Wunder der Auferstehung Jesu Christi und des Lebens des Auferstandenen verbürgt.

Untersuchung der einzelnen Schriften.

Keiner der Briefe, welche den Namen des Paulus tragen, stammt aus früherer Zeit, als von der uns die Apostelgeschichte von ihrem 16. Kapitel an berichtet. Wir sehen nirgends geschichtliche Umstände, welche uns über jene Verhandlung zu Jerusalem (Akt. Kap. 15) zurückführten. Es ist aber auch unter den Sendschreiben, welche sich selbst als paulinisch bezeichnen, keines an eine Gemeinde gerichtet, die schon vor jener Zeit entstanden wäre, sei es, daß Paulus selbst sie stiftete, oder sonst wer. Es ist auch keines an eine Person gerichtet, mit welcher Paulus schon vorher in Beziehung gestanden hätte, ausgenommen (Gal. 2, 1) den Brief an Titus; allein der Brief, welcher sich als ein Brief des Paulus an Titus darstellt, ist unstreitig erst später geschrieben, wenn er vom Apostel ist; denn er setzt einen jedenfalls späteren Aufenthalt des Apostels in Kreta voraus. So ist also kein Brief vor jener Reise verfaßt, welche nach Akt. 16 Paulus mit Silas und Timotheus unternahm, nachdem er noch τινας ἡμέρας mit Barnabas in Antiochien gewesen, der sich von ihm trennte, um mit Johannes Markus nach Cypern zu gehen. Es ging jene Reise durch Syrien, Cilicien und Lykaonien; dann durchzogen sie Phrygien und Galatien gehindert vom h. Geist, das Wort in Asia zu reden. Als sie aber nach Mysien kamen, versuchten sie nach Bithynien zu reisen; doch der Geist ließ es ihnen nicht zu. Man sieht: sie wollten eine solche Rundreise machen, wie sie Barnabas und Paulus gemeinschaftlich unternommen hatten. Von Lykaonien durch Phrygien und Galatien wollten sie nach Asia und so wieder nach Pamphylien. Sie sollten aber vorwärts gehen, nach Europa; darum hinderte sie der h. Geist

nach den Ländern zu gehen, wohin ſie eigentlich wollten. Damit erhielten ſie die Weiſung, daß das Chriſtenthum ſich nicht bloß allmählich von Land zu Land ausbreiten, ſondern eilends durch die Welt ziehen ſollte von Oſt nach Weſt. Sie reiſten alſo in gerader Linie von Lykaonien durch Phrygien und Galatien nach Myſien. Daß ihnen auf dieſem Weg zu predigen gewehrt war, ſagt der Erzähler nicht. Nur in Aſia, in Bithynien ſollten ſie es nicht. Daß ſie in Galatien predigten, ergibt ſich aus Gal. 4, 13—14. Dort ſagt Paulus, daß er ſich in einem körperlichen Zuſtand befand, der ihn gar ſchwach erſcheinen ließ, ſo daß ſein Auftreten nichts Imponirendes hatte. Gerade dieſes Leiden war es, welches ihn dort zu längerem Aufenthalt nöthigte, den er dann nicht ungenützt ließ.

Wenn Paulus an jener Stelle ſagt: εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον, ſo kann dies τὸ πρότερον nicht von einem früheren Mal im Verhältniß zu der jetzt brieflichen Verkündigung gemeint ſein; denn der Brief, in welchem dieſer Ausdruck vorkommt, iſt nicht ein εὐαγγελίζεσθαι zu nennen; er iſt vielmehr eine Rüge, daß ſie ſich vom Evangelium ſo bald wieder abwenden ließen. Es läßt ſich die Stelle nicht anders verſtehen, als ſo, daß Paulus ſeit jenem erſten Mal wieder in Galatien war, ehe er den Brief ſchrieb. Als er von Europa, wo er von Troas aus nach Philippi, Theſſalonich, Beröa, Athen, Korinth gekommen, nach dem Orient zurückgekehrt war, iſt er wieder durch Galatien und Phrygien nach Aſia (Epheſus) gegangen. Hat aber Paulus den Brief an die Galater nach dieſer Akt. 18, 23 erwähnten Durchwanderung des galatiſchen und phrygiſchen Landes geſchrieben, ſo iſt der erſte an die Theſſalonicher um eine geraume Zeit älter. Ja wir ſtehen nicht an, ihn für den älteſten von des Apoſtels auf uns gekommenen und ſeinen Namen tragenden Briefen zu erklären, da von den anderen Gemeinden, an welche die übrigen gerichtet ſind, zur Zeit ſeines Aufenthalts in Korinth, während deſſen er ihn, weil gemeinſam mit Silas und Timotheus, geſchrieben hat, nur die zu Philippi ſchon beſtand, und der an ſie gerichtete Brief jedenfalls aus einer viel ſpäteren Zeit ſeines Lebens herrührt[1]).

[1]) Vgl. a. a. O. S. 153.

Der erste Brief an die Thessalonicher.

Mit der Versicherung des Apostels, daß er und Silas und Timotheus fort und fort für den trefflichen Erfolg ihrer Predigt in Thessalonich Gott Dank sagen (v. 2), beginnt der Brief. Es heißt dann weiter, daß die Thessalonicher das Wort unter viel Drangsal, aber doch mit Freude des h. Geistes aufnahmen und so ein Vorbild wurden allen Gläubigen in Macedonien und Achaja, wie man denn überall ihren Glauben rühme. Letzteres begreift sich bei der Verbindung dieser Handelsstadt und ihrer zahlreichen Judenschaft mit dem Orient, indem dem Apostel Aeußerungen aus Kleinasien zugekommen sein können. Auch bedenke man, nicht nur, welchen Aufruhr und also auch welches Aufsehen der Erfolg der apostolischen Predigt erregt hatte, sondern auch, daß Paulus inzwischen nach Beröa, Athen, Korinth gekommen war, und seine Gefährten Silas und Timotheus, die er in die erste Person Pluralis miteinschließt, von Athen aus dahin und dorthin gewesen waren. Auch dazu, daß Paulus, wie er 2, 18 sagt, schon zweimal inzwischen vorgehabt, nach Thessalonich zurückzugehen, reichte die seit seiner Entfernung von dort verstrichene Zeit. Denn gar so kurz hat man sie sich nicht vorzustellen, schon den Aufenthalt des Apostels in Beröa nicht, vollends aber den in Athen; und auch in Korinth befand er sich laut Akt. 18, 4 schon manche Woche, ehe er Silas und Timotheus wieder bei sich hatte, mit welchen er gemeinschaftlich diesen Brief schrieb[1]).

Wir lesen ferner 2, 14, wie die Thessalonicher um ihres Glaubens willen von den eigenen Volksgenossen mißhandelt wurden. Nach Akt. 17 nahmen die Juden in Thessalonich die heidnischen Einwohner zu Hülfe, um die Obrigkeit gegen Paulus aufzuregen, und brachten die Anklage vor, als lehrten diese Männer einen anderen *βασιλεύς* neben dem Cäsar (v. 7). Daß Jesus ein König sei, lehrten sie freilich. Für eine heidnische Obrigkeit war es aber seltsam, von einem König zu hören, der nicht auf Erden wäre. Es

[1]) Vgl. a. a. O. S. 152.

konnte scheinen, als ob damit der Gewalt des römischen Cäsar Eintrag geschähe. Dieses Verfahren der Juden mußte zur Folge haben, daß die heidnischen Christen zu Thessalonich von ihren Volksgenossen angefochten wurden. Um dieser Verfolgung willen wären Paulus, Silas und Timotheus selbst gerne zu ihnen gekommen, besonders Paulus, aber Satan hat ihn gehindert (1 Thess. 2, 18). Zuletzt haben sie es nicht mehr ertragen können, sondern blieben lieber allein in Athen und sandten den Timotheus nach Thessalonich. Paulus selbst für seine Person — der sich also damals ganz allein in Athen befunden — hat ausgeschickt, um Nachricht von ihnen zu bekommen, die er nun durch Timotheus zu seinem und des Silas Trost erhalten (3, 6). Es verhält sich demnach, wie sich aus dem Wechsel des Numerus ergibt, so, daß Paulus, nachdem Timotheus auf der Reise war, welche ihn nach Thessalonich führen sollte, zu einer Zeit, wo auch Silas ihm fehlte, einen Zweiten, dies Mal um seiner selbst willen, dahin entsandte. Inzwischen war Silas wiedergekehrt (vgl. πρὸς ἡμᾶς v. 6), und auch Timotheus noch vor der Rückkehr jenes Andern von seiner Reise, auf der er Thessalonich besucht hat, und zwar, wie das ἀφ' ὑμῶν v. 6 zu besagen scheint, unmittelbar von dort zurückgekommen; und die Nachrichten, welche Timotheus mitgebracht hat, haben dem Apostel und dem Silas, welcher also nicht selbst dort gewesen war, zu großer Beruhigung gedient[1]).

So deutlich hier wiederum in die Augen springt, daß der Brief in eine Zeit fällt, wo sich Paulus noch in Griechenland aufhielt, so irrig ist die schon in alten Handschriften des Briefes stehende Folgerung aus 3, 1, daß Paulus den Brief in Athen verfaßt habe. Er sagt nur, daß er und Silas von dort aus den Timotheus nach Thessalonich entsendet, nicht aber, daß Timotheus in Athen wieder zu ihnen kam. Wie viel weniger also läßt sich schließen, daß er zur Zeit, als er den Brief schrieb, in Athen gewesen.

Vergleicht man den Bericht der Apostelgeschichte, so fällt auf, daß ebensowenig der Verfasser dieser nach den Thessalonicherbriefen

[1]) Vgl. a. a. O. S. 207.

sich gerichtet haben kann, als umgekehrt der Verfasser letzterer, wie Baur will, diese auf Grund seiner Kenntniß der Apostelgeschichte abgefaßt haben. Denn auf den ersten Anschein stimmt, was man hier und was man dort liest, nicht zusammen. Nach der Apostelgeschichte ist Paulus allein, ohne Silas und Timotheus, von Beröa eilends gereist nach Athen, aber er ließ durch seine zurückkehrenden Begleiter dem Silas und Timotheus sagen, so bald als möglich zu ihm nach Athen zu kommen. Es wird hierauf von Pauli Aufenthalt in Athen erzählt, ohne daß man von jenen beiden etwas zu hören bekommt. Der Verfasser erzählt dann die Reise des Paulus nach Korinth und wie er sich dort Wochen lang allein befunden, während welcher Zeit er seines Gewerbs sich nährte und nur allsabbathlich in den Synagogen predigte. Erst als (18, 5) Silas und Timotheus von Macedonien zu ihm kamen nach Korinth, fing er eine nachdrücklichere Wirksamkeit an. Hiernach ist Paulus ebensowohl in Korinth als in Athen zuerst allein gewesen; ja wenn wir nur den Bericht der Apostelgeschichte hätten, müßten wir glauben, während des Aufenthalts Pauli in Athen seien Silas und Timotheus in Macedonien geblieben. So offenbar nun hienach ist, daß im Falle der Unächtheit der Thessalonicherbriefe derjenige, welcher sie geschrieben, und der Verfasser der Apostelgeschichte in völliger Unabhängigkeit von einander geschrieben haben müßten, so ist andererseits die Vereinbarung nichts weniger als schwierig. Noch jene Rede auf dem Areopag hielt Paulus, als er ohne Silas und Timotheus in Athen war; aber es ist nicht gesagt, daß er schon gleich oder auch nur bald nach jener Rede Athen verließ. Mit einem allgemeinen μετὰ ταῦτα fährt die Erzählung 18, 1 fort. Nur um deswillen bemerkt der Verfasser, daß er jene Rede hielt, als er noch allein war, um zu sagen, wie es ihm keine Ruhe ließ, auch außerhalb der Synagoge zu predigen. Es bildet dies einen Gegensatz gegen Pauli Verfahren in Korinth, wo er sich, so lange er allein war, allsabbathlich auf die Synagoge beschränkte. Da hat es nun für den Verfasser der Apostelgeschichte keine Bedeutung, ob Silas und Timotheus nach jener Rede in Athen, noch während Paulus dortselbst war, zu ihm gekommen, und ob sie noch einmal wieder von dort ausgereist sind. Nur die beiden Thatsachen sind

für ihn von Bedeutung, daß er in Athen öffentlich, d. h. außerhalb der Synagoge predigte, während er noch allein war, dagegen aber in Korinth ſich auf die Synagoge beſchränkte und erſt dann frei predigte, als Silas und Timotheus da waren. Dieſe Verſchiedenheit will er bemerklich machen. Nehmen wir nun jene Stelle des erſten Briefes an die Theſſalonicher 3, 1 ff. hinzu, ſo ergänzt ſich jener Bericht dahin, daß Silas und Timotheus, wie der Apoſtel gewollt, ſo bald als thunlich ihm nachkamen; daß aber dann auf die Nachrichten aus Theſſalonich hin Paulus und Silas den Timotheus hinſandten; daß auf einen uns unbekannten Anlaß hin ſpäter auch Silas den Apoſtel verließ und erſt in Korinth wieder mit ihm zuſammentraf. Zuletzt kam auch Timotheus nach Korinth zu den beiden zurück. Daß auch Silas wieder in Macedonien geweſen, entnehmen wir nicht bloß aus der Apoſtelgeſchichte, ſondern auch aus 2 Kor. 11, 9. Denn *οἱ ἀδελφοὶ ἐλθόντες ἀπὸ Μακεδονίας*, von welchen Paulus ſagt, daß ſie ihm Gaben mitgebracht zu ſeiner Unterſtützung, durch die es ihm möglich ward, ſeinem Beruf in Korinth obzuliegen, ſind eben Silas und Timotheus; und von dort aus verſtehen wir auch, was es in der Apoſtelgeſchichte für eine Bedeutung hat, daß Paulus nicht früher in Korinth zu wirken anfing, als nach Ankunft der beiden. Er mußte ſo lange mit ſeiner Hände Arbeit ſich ernähren und hatte nur am Sabbath Muße. Denjenigen, welchen er predigte, wollte er nicht dadurch, daß er ſich unterhalten ließ, das Evangelium verdächtig machen. Daher ſetzte ihn erſt die Ankunft des Silas und Timotheus, welche aus Macedonien Gaben gebracht, zu kräftiger Wirkſamkeit in Stand.

Wenn man ſich den von uns bisher ins Auge gefaßten Inhalt des Briefs vergegenwärtigt; wenn man ſieht, wie Paulus 2, 2 ff. die Leſer daran erinnert, was er und ſeine Gefährten in Philippi erlitten, ohne ſich dadurch die Freudigkeit rauben zu laſſen, auch ihnen das Evangelium zu verkündigen; mit welcher Lauterkeit und Hingebung ſie unter ihnen gewirkt, von ihrer Hände Arbeit ſich nährend, ſo iſt man um ſo mehr veranlaßt, zu fragen, wozu er ihnen Solches ſchreibe, als er zunächſt, um ihnen dies zu ſagen, den Brief verfaßt hat, wie das *λοιπόν* 4, 1 hinter dem abſchließenden Segenswunſch zu erkennen gibt. Er wird durch Timotheus

erfahren haben, daß man den Christen zu Thessalonich einrede, sie seien das Opfer selbstsüchtiger und schlauer Menschen geworden, von welchen sie in ihre jüdischen Händel hineingezogen und dann dem Unheil, welches ihnen daraus erwuchs, preisgegeben worden seien. Deßhalb machte er ihnen 2, 14 ff. bemerklich, daß die Gemeinden Judäas von ihren jüdischen Volksgenossen gleiche Verfolgung zu erleiden gehabt hätten, wie sie von ihren συμφυλεταῖς; daß die Juden Jesum getödtet und ihm, dem Apostel, wehren wollten, den Heiden von ihm zu predigen. Dann aber gibt er die Versicherung, daß es ihnen nicht möglich gewesen, zu ihnen zurückzukommen; daß sie aber das Mögliche gethan hätten, ihren angefochtenen Glauben zu stärken.

Dies ist der nächste Zweck des Briefs. Nachdem er aber einmal dabei ist, an die Gemeinde zu schreiben, schließt er 4, 1 ff. eine Vermahnung und Belehrung an, zu letzterer veranlaßt durch ein Begehren derselben 5, 1 ff., von ihm über das Wann des Tages Christi, auf welchen sie so erwartungsvoll gerichtet war, unterrichtet zu werden. Die Gemeinde mochte erwarten, zuerst diese Belehrung zu erhalten; aber der Apostel verspart sie auf das Ende seines Briefs. Das Nothwendigere für sie ist die Ermahnung zu heiligem Wandel, die Warnung vor den beiden heidnischen Grunduntugenden, der geschlechtlichen Zuchtlosigkeit (πορνεία) und des erwerbsüchtigen Eigennutzes (πλεονεξία), sodann für diese heidnische Gemeinde insonderheit, nachdem ihre φιλαδελφία nichts zu wünschen übrig läßt, die Ermahnung, nicht über eine für Christen vermeintlich angemessenere Thätigkeit den gemeinen Arbeitsberuf zu versäumen (4, 1—11). Es war ferner zur Kenntniß des Apostels gekommen die grundlose Bekümmerniß, mit welcher die Gemeinde Einzelne aus ihrer Mitte vor der Offenbarung Christi hinwegsterben sah, als kämen dieselben um das mit derselben zu erwartende Heil, um die Theilhaberschaft an der mit ihr beginnenden Verklärtheit der Gemeinde. Er belehrt sie, daß dem nicht so sei, daß des Herrn Wiederoffenbarung seine Todten auferwecke, daß die lebenden Gläubigen nicht ohne die Todten mit ihm vereinigt werden, welche also zuvor auferstanden sein müssen (4, 13—18). Erst jetzt 5, 1 ff. wendet er sich zur Beantwortung jener Frage, bis wann Christi Wiederkunft zu erwar-

ten sei, zeigt aber nur, daß sie einer Antwort eigentlich nicht bedürfen, da sie nur zu wissen brauchen, was sie schon wissen, daß nämlich der Tag des Herrn sie wie ein Dieb in der Nacht überfalle, weßhalb sie wach sein sollen, damit sie in einem Leben mit Christo stehen, für welches der Unterschied von Schlafen und Wachen, Lebendigsein und Todtsein gleichgültig sei.

Es folgen dann noch 5, 12 ff. Ermahnungen, wie sie der Apostel nach seiner Kenntniß der Gemeinde für zweckdienlich achtet, Ermahnungen für das gemeindliche Leben, die Vorsteher nach Gebühr zu achten, im Verkehr unter sich die Einzelnen richtig zu behandeln, dann für das Verhalten nach Außen, sich nicht um das, was ihnen etwa Böses widerfährt, zu rächen, unter dem, was ihnen zustößt, sich nicht verstimmen zu lassen, sondern zu beten mit Danksagung, endlich die Aeußerungen des in der Gemeinde waltenden Geistes weder zu dämpfen, noch urtheilslos hinzunehmen.

Die vermeintlichen Zeichen der Unächtheit, dergleichen man aufzusuchen pflegt, wenn man sonst keinen Grund hat, Unächtheit anzunehmen, sind zum Theil nicht der Rede werth. Man sagt etwa, im Guten und Schlimmen zeige sich das christliche Leben, das der Brief voraussetze, zu weit entwickelt, und verweist auf das Vorkommen von προϊστάμενοι 5, 12. Aber daß solche erwähnt werden, ist doch wahrlich kein Anzeichen der Art, da Paulus, wo er zu Christo bekehrte, namentlich da, wo er neben der Synagoge christliche Gemeinden gründete, sofort auch eine gemeindliche Ordnung schuf. Und wenn 5, 20 auch die Gabe der Weissagung vorausgesetzt ist, so ist dies doch wahrlich auch unbefremdlich; denn wenn überhaupt προφητεία in dem Leben der ersten Christen vorkam, so bedurfte es nicht erst einer längeren Entwicklung des christlichen Lebens, um diese Gabe hervorzubringen, sondern sie entspricht gerade dem anfänglichen Bedürfnisse. Der Einwand, daß es von einer kaum erst gestifteten Gemeinde nicht wohl heißen könne, sie sei ein Vorbild für alle Gläubigen in Macedonien und Achaja und ihre Bekehrung nicht bloß in diesen Ländern, sondern allerwärts bekannt geworden, erledigt sich durch unsere bereits oben gemachten Bemerkungen. Was sodann das Lob der Liebesarbeit anlangt, das zur Neuheit der Gemeinde angeblich ebensowenig paßt, wie die

Ermahnung zu einem ruhigen, arbeitsamen Leben, so hatte eine Gemeinde, wie die in Thessalonich, ebenso viel Veranlassung als Mittel, brüderliche Handreichung an den Christen in den anderen macedonischen Städten (4, 10) zu üben, und jene Ermahnung konnte gerade in einer eben erst entstandenen Gemeinde nothwendig werden, während sie in einer schon eingelebten, bei welcher sich die sonderliche Christenpflicht mit den gemeinen Pflichten des bürgerlichen Lebens längst ins Gleichgewicht gesetzt hätte, nur durch einen dieses Gleichgewicht störenden Zwischenfall hätte hervorgerufen werden können[1]). Auch will der Zusammenhang nicht übersehen sein, in welchem diese Ermahnung mit der besonderen Aufmerksamkeit steht, mit welchem gerade die Christen in Thessalonich der Offenbarung Jesu entgegensahen: eine Thatsache der Zukunft, auf welche nächst der Auferstehung Jesu Heiden, welche bisher nur in sichtbaren Gemeinwesen lebten, vorzugsweise hingewiesen werden mußten.

Man sagt, der Brief sei erdichtet in Folge des Ausbleibens des Tages Jesu Christi, und die hiedurch veranlaßten Belehrungen gingen über die sonstige paulinische Lehre hinaus. Aber die Stelle 5, 1 bietet keine Belehrung, welche erklärte, warum jener Tag nicht so bald erscheine, und 4, 13 ff. nur mittelbar eine Belehrung über Jesu Wiederkunft, und auch hier in einer Weise, daß nichts weniger als eine derartige Erklärung zu finden ist. Hat man ja vielmehr gemeint, der Apostel spreche hier mit der Erwartung, den Tag Jesu Christi zu erleben: was freilich nicht der Fall ist, indem er nur die Möglichkeit offen läßt, daß er sich unter den denselben Erlebenden befinde, weshalb er sich mit jenen zusammenschließt gegenüber den zuvor Wegsterbenden. Die Besorgniß um dieselben, welche die Leser des Briefes hegten, paßt nur in die früheste Zeit der Christengemeinde, wo die ersten Fälle der Art eintraten, daß Gläubige vor der erwarteten Wiederoffenbarung Jesu Christi wegstarben. Ueber Stellen wie 1 Kor. 15, 52 aber geht die Belehrung, welche der Apostel gibt, nur insofern hinaus, daß dieselbe Sache weiter ausgeführt und anschaulicher vorgestellt wird. Und sie ist gegeben ἐν λόγῳ κυρίου (4, 15), soferne sie aus Jesu Verheißung gefolgert

[1]) Vgl. a. a. O. S. 284.

wird (Joh. 6, 39. 44 vgl. mit Matth. 24, 31). Die Leser sollen nicht meinen, daß es nur eine Ansicht des Apostels sei. Den Anschluß der Ausführung des Apostels an jene Stelle des 1. Korintherbriefs kann auch Baur nicht leugnen; aber er meint, an der in Rede stehenden Stelle des 1. Thessalonicherbriefs sei von dieser überschwänglichen Sache eine allzu komplete Anschauung gegeben[1]). Er zielt damit auf den Ausdruck 4, 17, daß die alsdann Lebenden entrafft werden ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα. Allein diese Bezeichnung desjenigen, was den Jesu Offenbarung Erlebenden alsdann widerfährt, begreift sich ohne Mühe aus der Gleichartigkeit zwischen diesem Vorgang und dem der Himmelfahrt Christi. Wie diese das Mittelglied war zwischen seiner Auferstehung und seiner Erhöhung, so werden jene alsdann Lebenden der Erde entnommen, um dem Herrn entgegengebracht zu werden, verklärt in die Gleiche seiner Herrlichkeit. Es hat dieselbe Bewandtniß, wie mit der Apok. 11, 12 sich findenden Anschauung. Die Apokalypse soll ja aber nach der neueren Kritik bald nach Nero's Tod verfaßt sein. Aber wäre sie da verfaßt, 15 Jahre nach Pauli Anwesenheit in Korinth, so müßte doch die Anschauung von jenem ἁρπάζεσθαι ἐν νεφέλαις jener Zeit nicht so fremd gewesen sein, daß man den ersten Thessalonicherbrief für unächt erklären müßte.

Indem wir uns erklärten, warum dieser Brief gerade diesen Inhalt hat, haben wir zugleich Alles, was Baur gegen die Aechtheit sagt, beseitigt. Er meint, es fehle diesem Brief an speciellem Interesse, er leide an Bedeutungslosigkeit des Inhalts; man sehe keine bestimmte Veranlassung[2]). Aber letztere hat sich uns ergeben. Jene Bedrängniß, in der sich die Gemeinde befand, hatte den Paulus zur Absendung des Timotheus veranlaßt und veranlaßt ihn jetzt nach des Timotheus Rückkehr auf Grund seiner Nachrichten zur Erlassung dieses Sendschreibens. Wäre dasselbe erdichtet, so würde keinesfalls das, was in den Kapp. 2—3 zu lesen steht, der Hauptinhalt sein. Für je zweckloser man dieses halten kann, desto weniger glaublich ist die Annahme, daß der Brief zu einem bestimmten Zwecke erdichtet sei. In der That wäre er als Erdichtung

[1]) Vgl. Paulus S. 484. 486. — [2]) Vgl. a. a. O. S. 481.

ebenſo unbegreiflich, wie ſeine Aechtheit unanfechtbar iſt. Aber Baur muß ihn für unächt halten, weil die Stelle 2, 13—16 unverträglich iſt mit ſeiner Behauptung, die Urgemeinden ſeien von dem herrſchenden Judenthum unverfolgt geweſen.

Es wird nun aber auch behauptet, der zweite Brief an die Theſſalonicher ſei vor dem erſten geſchrieben. Iſt dann jener unächt, ſo auch dieſer, iſt er ächt, ſo könnte er, wie Ewald[1]) meint, ſchon in Beröa geſchrieben ſein. Faſſen wir, um hierüber zu urtheilen, den zweiten Brief ins Auge!

Der zweite Brief an die Theſſalonicher.

Gleich der Anfang dieſes Briefes, in deſſen Ueberſchrift ſich wieder Paulus, Silas und Timotheus nennen, widerſtrebt jener Annahme, daß er vor dem erſten verfaßt ſei. Denn während in letzterem die Freude zum Ausdruck kommt über den Glauben und die Liebe der Gemeinde, ſo heißt es jetzt, daß ſie noch immer darin zunimmt. Und während dort zurückgeblickt wird auf ihren Urſprung mit dem Bemerken, daß ſich die Kunde von ihrer Bekehrung ſchon ſo weit verbreitet habe, ſo findet ſich hier Tröſtung um die Verfolgung durch den Hinweis auf die Entſcheidung durch Jeſu dereinſtige Offenbarung. Dann aber geht der Brief mit 2, 1 ff. zur Ermahnung über. Die Leſer ſollen ſich der Offenbarung Jeſu tröſten, aber nicht *ὑπὲρ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ' αὐτόν* — ein Ausdruck, der an 1 Theſſ. 4, 15 erinnert — ſich in Aufregung ſetzen laſſen, als ſei der Tag des Herrn ſchon da, weder *διὰ πνεύματος* noch *διὰ λόγου* noch *δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν*. Wenn man ſo zu leſen hat, ſo gehört *ὡς δι' ἡμῶν* jedenfalls nur zu *ἐπιστολῆς*. Paulus ſagt alſo, er warne ſie, daß ſie ſich nicht aus der Beſonnenheit bringen laſſen durch eine außerordentliche Kundgebung des Geiſtes, bei welcher dann eben Täuſchung mit unterliefe, noch durch eine aus eigenem Bedacht

[1]) Vgl. Die Sendſchreiben des Ap. Paulus S. 17.

hervorgehende Aeußerung menſchlicher Meinung, die ſich dafür ausgeben will, ihnen Erkenntniß aufzuſchließen, noch durch einen Brief, der ſich ſo darſtellt, als rühre er vom Apoſtel her. Um einer ſolchen Täuſchung zu begegnen, ſchreibt er am Schluß des Briefes 3, 17 ein paar Worte mit eigener Hand. Hieraus entnahm man einen Hauptgrund gegen die Aechtheit des Briefes. Es ſei undenkbar, daß man dem Paulus ſchon damals Briefe unterſchob. Der andere Hauptgrund iſt die angeblich unpauliniſche Lehre vom Antichriſt. Dieſe Lehre ſei erſt nach dem Tode Nero's aufgekommen. Auch trete das im erſten Brief von Jeſu Wiederkunft Geſagte in Widerſpruch zu dem im zweiten Gelehrten. Allein die Behauptung, die Lehre von dem Antichriſten, in welchem ſich vor Jeſu Wiederoffenbarung die Feindſchaft gegen ſein Reich concentriren werde, ſei erſt nach Nero's Tod entſtanden, beruht, wie ſpäter zu zeigen iſt, auf unrichtiger Auslegung der Apokalypſe. Man ſieht leicht, welch einen andern Urſprung dasjenige hat, was wir hier im zweiten Theſſalonicherbrief über einen letzten Feind der Gemeinde Jeſu leſen. Es geht dies Alles zurück auf die Offenbarungen Daniels (Kap. 8—12), auf das dort von Antiochus Epiphanes Geweiſſagte. Von dieſem heißt es hier, daß es ſich am Schluß des gegenwärtigen Weltlaufs wiederholen werde. So ſind die Bezeichnungen des Widerſachers 2, 4, der ſich erhebt ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα geradezu aus Dan. 11, 36 genommen. Und was vom Abfall geſagt iſt, welcher zu der Zeit eintrete, entſpricht der Danieliſchen Vorherſagung vom Abfall innerhalb des iſraelitiſchen Volks (8, 23), welcher der Anfeindung der Religion Iſraels durch Antiochus Epiphanes zu Gute kommen werde. Was endlich 2 Theſſ. 2, 6 ff. von dem gelehrt iſt, was jene letzte Entwicklung noch aufhalte (τὸ κατέχον v. 6, wofür v. 7 ὁ κατέχων), erklärt ſich aus danieliſchen Stellen, wie 10, 13 u. 20, auf welche Paulus ſeine Leſer hinweiſt, indem er ſie 2, 5 an ſeinen mündlichen Unterricht erinnert. Er meint mit jenen Ausdrücken die in der ſittlichen Rechtsordnung des menſchlichen Gemeinlebens, dem ſtaatlichen Völkerleben, waltende Macht, welche als ein Geiſtweſen gedacht masculiniſch durch ὁ κατέχων bezeichnet wird. So lange jene Macht noch ihres Bleibens hat, kommt es nicht zu jenem Aeußerſten, das eben darin beſteht, daß

alle Ordnung ſich umkehrt. Tritt ſie zurück, ſo kommt τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας zu Tage, die ſchlechthinige Feindſchaft gegen die göttliche Ordnung. Der Apoſtel bezeichnet dieſelbe, weil aus dem menſchlichen Weſen nicht begreiflich, als μυστήριον, und ſagt von ihr v. 7, daß ſie ἤδη ἐνεργεῖται, bereits wirkſam iſt. Und jener ἄνομος iſt in Antiochus Epiphanes da geweſen. Aber bevorſteht ſein Kommen dennoch, von welchem mit den Ausdrücken ἀποκαλύπτεσθαι und παρουσία wie von dem Wiedererſcheinen Chriſti geredet iſt. Er iſt ſchon vorhanden und braucht nur geoffenbart zu werden. So raſch kann das Ende kommen, aber es kommt nur auf dieſem Wege[1]).

Unſerer Auseinanderſetzung zufolge verhält ſich alſo dasjenige, was Paulus vom Antichriſten ſagt, ebenſo zur Weiſſagung Daniels vom Widerſacher des h. Volks, wie ſich dasjenige, was nach Matth. 24, 15 Jeſus ſelbſt von der bevorſtehenden Zerſtörung der h. Stadt geweiſſagt hat, zu der dort ausdrücklich angezogenen danieliſchen Weiſſagung (Dan. Kap. 9) verhält, welche alſo, ſo wie ſie bei Daniel gemeint iſt, durch jenen altteſtamentlichen Feind Iſraels, durch Antiochus Epiphanes geſchah. Auf einem richtigen Verſtändniß der altteſtamentlichen Weiſſagung beruht ſonach dasjenige, was man die pauliniſche Lehre vom Antichriſten nennt. Paulus konnte in der That ſchon bei ſeiner erſten Anweſenheit in Theſſalonich die Gläubigen auf jene danieliſchen Weiſſagungen verwieſen haben, weil er ihren Blick überhaupt auf die Wiederoffenbarung des Chriſtus richtete, welchen ſie ihren Heiland ſein laſſen wollten. Sie ſollten wiſſen, welchen Ausgang es mit der ſittlichen Ordnung der Dinge zuletzt nehmen werde, um ſich deſſen zu getröſten, daß, wenn dieſelbe ſich auflöſe, ihnen durch ihre Gemeinſchaft mit Chriſto die rechte Heilsoffenbarung zu Theil werden ſollte. Daran erinnert er ſie jetzt, nachdem ſie ſich haben einreden laſſen, die der Offenbarung Jeſu vorhergehende Verfolgung habe ſchon in einer Weiſe begonnen, daß ſofort jene Offenbarung zu erwarten ſei. Vor dieſer Täuſchung warnt er ſie und ſagt, daß, was er ſie ſelbſt gelehrt, dem widerſpreche, indem ja danach viel zuvor geſchehen müſſe, was noch

[1]) Vgl. v. Hofmann's exegetiſche Erörterungen zu 2 Theſſ. Kap. 2, 1 ff.

nicht angehoben habe; ein Abfall unter der Chriſtenheit ſelbſt müſſe vorausgehen. Dieſe Belehrung iſt ebenſo veranlaßt durch Vorkommniſſe unter den Theſſalonichern als frei von allem Widerſpruch mit demjenigen, was der erſte Brief von Jeſu Wiederkunft ſagt. Dort heißt es, ſie ſollen nicht fragen, wie viel Tage und Jahre es noch dauere, ſondern ſie ſollen wachen Glaubens und immer in Bereitſchaft ſein. Nun aber iſt ihm wohl zur Kenntniß gekommen, welche Täuſchung unter ihnen Platz gegriffen; da muß er dieſer entgegentreten. Er ſpricht im erſten Brief ſo, daß es möglich iſt, daß die damals Lebenden Jeſu Wiederkunft erfahren; denn er weiß nicht, ob die jetzt Lebenden zuvor alle ſterben werden. Er weiß aber, daß es zunächſt zu jenem Aeußerſten gekommen ſein muß, von dem er im 2. Brief redet, bevor Chriſti Wiederkunft eintreten könne.

Von der Berichtigung des irrigen Wahnes, in welchem ſich die Leſer befanden, kehrt der Apoſtel 2, 13 ff. wieder zurück zur tröſtlichen Zuſprache. Da er im Vorhergehenden v. 10 ff. die Wirkung, welche Satan in jener Zeit des Abfalls üben wird an den ἀπολλύμενοι, als eine Strafe ihres jetzigen Unglaubens bezeichnet hat, ſo ſpricht er ſeine Freude darüber aus, daß die Leſer im Glauben ſtehen, daß Gott des Apoſtels Botſchaft dazu hat dienen laſſen, ſie zur Theilnahme an der Herrlichkeit Chriſti zu berufen. Hieran ſchließt ſich 2, 15 die Ermahnung, dasjenige feſtzuhalten, was er und ſeine Gefährten ihnen mündlich und brieflich gelehrt. Es iſt hiemit auf einen früheren Brief hingedeutet. Der Apoſtel beſorgt, es möchte dasjenige, was er aus der Ferne ſchreibe, nicht gebührend gewürdigt werden.

Hiemit hat ſich der Verfaſſer über das ausgeſprochen, wozu er zunächſt veranlaßt war. Er ſchließt nun, ebenſo wie 1 Theſſ. 4, 1, an den Gebetswunſch 2, 16 f. ſolches an, was er ſonſt nicht eigens geſchrieben haben würde 3, 1 ff. Er ermahnt ſie, zu beten für ſein und ſeiner Gefährten Berufswerk und ſchließt dann ſcheinbar, indem er den Segenswunſch wiederholt v. 5. Und doch hat er ihnen noch etwas zu ſagen. Das Bisherige richtet ſich an die ganze Gemeinde. Jetzt muß er einen Unterſchied machen in Bezug auf Solche in ihrer Mitte, welche, ſtatt ſich mit ihrer Hände Arbeit zu nähren, in frommem Müßiggang ſich ernähren laſſen. Er befiehlt

ein ſtrenges Vorgehen gegen ſie an, falls ſie dem, was ihnen der Apoſtel brieflich ſagt, keine Folge leiſten. Man ſoll keine Gemeinſchaft mit ihnen haben, ohne ſie aber als Feinde zu behandeln.

Man ſieht, daß ſich Paulus nicht bloß auf Solches bezieht, was er in dieſem Briefe geſagt hat, ſondern auch auf Solches, was er früher brieflich gelehrt hat, alſo doch wohl auf das Schreiben, welches wir als den erſten Theſſalonicherbrief kennen. Oder ſollte dem das ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου, womit Paulus als der eigentliche Verfaſſer des Briefs heraustritt, entgegenſtehen, weil das unmittelbar folgende ὅ ἐστιν σημεῖον ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ, οὕτως γράφω dieſen Brief als den erſten nach Theſſalonich geſandten zu erkennen gibt? Allein man überſieht hiebei, daß nicht die Unterſchrift, ſondern nur die Bemerkung dazu, daß ſie von ſeiner eigenen Hand herrühre, eine beſondere Veranlaſſung gehabt haben muß, welche wir in jenem Brief erkennen (2, 2), der die Gemeinde in ſolche Aufregung verſetzt hatte. Man ſagt nun zwar, wenn man 2 Theſſ. 3, 17 mit 1 Kor. 16, 21 vergleiche, ſo zeuge für die weſentliche Verſchiedenheit der Umſtand, daß der Apoſtel das eine Mal den Korinthern mit dem eigenhändig beigeſchriebenen Gruß ein Liebeszeichen geben wolle, während im anderen Fall die Leſer ein Merkzeichen haben ſollten für die Aechtheit; ein ſolches laſſe ſich aber für eine ſo frühe Zeit nicht als nöthig denken. Man erkenne daran, daß der Falſator dieſes Briefes entweder den erſten für unächt angeſehen wiſſen wollte oder daß er doch jedenfalls ſein untergeſchobenes Schreiben zur Geltung eines ächt pauliniſchen habe bringen wollen. Allein in Wahrheit hat der Apoſtel auch 1 Kor. 16, 21 bei der eigenhändigen Beſchreibung eines Grußes denſelben Zweck, wie 2 Theſſ. 3, 17, und ebenſo hat er auch Kol. 4, 18 die gleiche Abſicht, mit der er noch ein paar Worte ſelbſt beſchreibt. Nachdem er am Schluß des erſten Korintherbriefs ausdrücklich bemerkt hat, daß der Brief von ihm eigenhändig geſchrieben, ſo braucht er dieſe Bemerkung am Schluß des zweiten nicht zu wiederholen. Die Leſer kannten ſeine Handſchrift ſchon. Als Paulus an die Chriſten in Koloſſä ſchrieb, hatten dieſe noch nichts Schriftliches von ihm in Händen; daher macht er hier dieſelbe Bemerkung wie 1 Kor. 16, 21. Wenn nun das Sendſchreiben des Apoſtels zu ihnen kam, das ſie

nach Kol. 4, 16 aus Laodicea erhalten ſollten, ſo konnten ſie den Schluß deſſelben mit dem ihrigen vergleichen und ſo ſeine Aechtheit prüfen. Der Philipperbrief bedurfte ſolcher Bemerkung nicht, ſelbſt wenn die Gemeinde noch nichts Schriftliches vom Apoſtel beſaß. Denn ihn überbrachte Epaphroditus, der Freund Pauli und erſter Vorſteher der Gemeinde zu Philippi. Endlich den Galaterbrief hatte Paulus von Anfang bis zu Ende ſelbſt geſchrieben. So konnte alſo jede von ihm geſtiftete Gemeinde, an welche er ein Sendſchreiben erließ, gegen jenen Betrug geſichert ſein. In dem Fall, von welchem wir ausgingen, die unterſchriftliche Bemerkung zu machen und dieſe eigenhändige Grußunterſchrift ausdrücklich als Kennzeichen aller ſeiner Briefe, nicht bloß der künftig nach Theſſalonich zu ſchreibenden, wie man πάσῃ hat einſchränken wollen, bemerklich zu machen, veranlaßte den Apoſtel die erſtmalige Erfahrung eines Betrugs, die er machte, daß in der Gemeinde, an welche er ſchrieb, ein Brief in Umlauf gekommen war, welcher entweder dafür ausgegeben wurde oder wenigſtens dafür galt, daß er von ihm herrühre. Von wem der untergeſchobene Brief herrührte, wußte er nicht. Bei der Art und Weiſe aber, wie er gerade im zweiten Brief an die Theſſalonicher das Treiben ſolcher Leute rügt, läßt ſich vermuthen, daß er Verdacht hegte, von wem der Betrug geſpielt wurde.

Es ſteht alſo ſo, daß dieſer Brief eben deshalb als einer früheren Zeit angehörig erſcheint, da Paulus hier zum erſten Mal die Vorſorge gegen Betrug trifft. Aber zu der Annahme, daß er ihn vor dem erſten Brief an die Theſſalonicher geſchrieben, berechtigt jene Unterſchrift in keiner Weiſe. Wie wäre auch nach einer Belehrung, wie ſie 2 Theſſ. Kap. 2 gegeben iſt, eine Frage, wie 1 Theſſ. 5, 1 zu erwarten geweſen; und wenn auch eine ſolche Frage geſtellt worden wäre, ſo hätte die Antwort jedenfalls anders lauten müſſen, als ſie ſich dort findet. Auch muß nothwendig 1 Theſſ. 4, 11—12 vorhergegangen ſein, wo im Allgemeinen vor frommem Müßiggang gewarnt wird, ehe 2 Theſſ. 3, 6 ff. geſchrieben werden konnte, wo er als Verſündigung Einzelner erſcheint.

Man hat den erſten Theſſalonicherbrief für ächt, den zweiten für eine Erdichtung erklärt. Aber da am Schluſſe eigens zugefügt

iſt ὃ ἐστιν σημεῖον κτλ., ſo müßte man, ſtatt von Erdichtung, vielmehr von Betrug reden; denn jener Zuſatz würde dann von der Gefliſſentlichkeit Zeugniß geben, mit welcher der Verfaſſer den Brief als einen pauliniſchen in Umlauf bringen wollte[1]). Daß gegen den pauliniſchen Urſprung des Briefes dasjenige nicht zeugt, was über den Antichriſten, den ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας geſagt iſt, da daſſelbe ſich an die Weiſſagungen Daniels anſchließt, ſahen wir bereits. Es verhält ſich mit der Lehre der Apokalypſe K. 17 ebenſo. Nachdem jene Bedrängniß, welche Antiochus Epiphanes verhängte, vorübergegangen, ohne daß das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs eintrat, wie nach Dan. 12, 1 zu erwarten war, ſo ſah man einer wunderbaren Wiedererſcheinung jenes Verſtörers der Gemeinde entgegen. So erklären ſich die Ausſagen in jenem Kapitel der Apokalypſe, wie die in 2 Theſſ. 2. Und wenn man behauptet hat, der Brief ſei zu einer Zeit erdichtet, als man ſich Rechenſchaft darüber geben wollte, warum Chriſtus nicht ſo bald wiedererſcheinen könne, ſo iſt dagegen zu bemerken, daß der Brief nur verneint, daß der Tag des Herrn ſchon da ſei, und dann zeigt, daß er allerdings raſch eintreten kann, weil bloß das κατέχειν (2, 6. 7) aufzuhören braucht. Daß noch Vieles geſchehen müſſe, ehe er eintritt, iſt nicht geſagt. Denn er beginnt mit dem, was mit dem Aufhören des κατέχειν erfolgt.

Die Aechtheit der beiden Theſſalonicherbriefe iſt ebenſo geſichert, wie ihre Aufeinanderfolge im Kanon chronologiſch richtig. Sie paſſen auch nach ihrem eigenthümlichen Charakter in die frühe Zeit, der wir ſie zuweiſen müſſen. Den Heidenchriſten lag es vor Allem nahe, ſehnſüchtig auf die Offenbarung Jeſu in ſeiner Herrlichkeit zu ſehen, und das Einzige, worüber dieſe beiden Briefe belehren, bezieht ſich auf dieſen Punkt. Beſonders bemerken wir — und dies gilt namentlich von dem erſten — daß ſie ſo ganz und gar den Charakter eines Briefes und nicht eines Buches haben, wie etwa mit Ausnahme des Philipperbriefs kein anderer an eine Gemeinde gerichtete. Die anderen haben alle ſchon mehr eine einzelne Veranlaſſung, durch welche eine umſtändliche Erörterung nöthig

[1]) Vgl. v. Hofmann a. a. O. S. 360.

wird, während es sich hier um die Fortführung des persönlichen Verhältnisses handelt, daher der Apostel auch ganz an die Erinnerung seiner persönlichen Anwesenheit in Thessalonich anknüpft.

Der Brief an die Galater.

Steht die Aechtheit der beiden Thessalonicherbriefe fest, so haben wir eine Grundlage, auf welcher wir unsere Untersuchung fortführen können, und zwar haben wir sie außerhalb des engen Bereichs gefunden, auf welchen Baur die Zahl der ächten paulinischen Erzeugnisse beschränken will. Wir kehren zur Apostelgeschichte zurück und verfolgen ihren Bericht weiter bis an eine Stelle, an der für uns wieder ein Brief eine Erinnerung bringt.

1½ Jahre hatte sich Paulus in Korinth aufgehalten; dann trat er eine schleunige Reise ins Morgenland an, auf welcher er Ephesus berührte, aber nur um jenes Ehepaar Aquila und Priscilla zurückzulassen, in deren Hause er in Korinth gastliche Aufnahme gefunden. Von jetzt an sehen wir dieses jüdische Ehepaar immer vor ihm herziehen dahin, wohin er die Stätte seiner Wirksamkeit verlegen will. So jetzt nach Ephesus, später nach Rom, als er vorhatte, dahin zu kommen. Er selbst eilte damals nach Cäsarea zu Schiff, ging dann nach Jerusalem, die Gemeinde zu begrüßen und von da nach Antiochien, von wo er ja zu dieser jetzt vollbrachten Missionsreise ausgegangen. Nach längerem Verweilen brach er von dort wieder auf, durchzog von Ort zu Ort (καθεξῆς) Galatien und Phrygien στηρίζων πάντας τοὺς μαθητάς (Akt. 18, 23), und durch τὰ ἀνωτερικὰ μέρη d. i. die Binnenländer Kleinasiens (19, 1) kam er nach Ephesus, wo er sich 2¼ Jahr aufhielt. Auf dieser Reise ist er also das zweite Mal in Kleinasien gewesen und hat das zweite Mal Christum verkündigt (vgl. Gal. 4, 13). Eben das an letzterer Stelle sich findende τὸ πρότερον zeigt, wie bereits bemerkt wurde, daß er den Galaterbrief geschrieben, nachdem er ein zweites Mal in Galatien gewesen. Daß er das zweite Mal schlimme Er-

fahrungen gemacht, wie die sind, gegen welche der Brief sich richtet, ist nicht gesagt, sondern was den Brief veranlaßt hat, ist ihm erst hinterher kund geworden. Wenn er den Brief 1, 6 mit den Worten beginnt: θαυμάζω ὅτι οὕτως ταχέως μετατίθεσθε κτλ., so heißt dies nicht: „so bald nach meiner Abreise", sondern vielmehr, daß es so schnell geht mit ihrer Umkehrung und so leicht. Aber so würde Paulus nicht schreiben, wenn er nicht vor nicht so gar langer Zeit bei ihnen gewesen wäre und ihren Glauben wahrgenommen hätte, an dem er sie jetzt irre werden sieht. Der Brief wird also von Paulus verfaßt sein, während er in Ephesus war, aber nicht im Beginn seines Aufenthalts. An der Stelle 6, 17 (ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω) haben wir ein Merkmal der Abfassungszeit. Es ist ihm um Jesu willen etwas widerfahren, wovon er jetzt an seinem Leibe die Spuren trägt. Nach 1 Cor. 15, 32 wurde er in Ephesus den Thieren vorgeworfen. Die Apostelgeschichte erzählt hievon nichts; aber dieselbe enthält keine Lebensgeschichte des Apostels. Es genügt an 2 Kor. Kap. 11 zu erinnern, um zu sehen, was Alles die Apostelgeschichte unerwähnt läßt.

Die Galater stammen von den Galliern, welche im dritten Jahrhundert v. Chr. aus Thracien von Nikomedes I., König von Bithynien, gegen seinen Bruder zu Hülfe gerufen sich Troas und Nordphrygien erkämpften und von Attalus I., König von Pergamus, auf das sog. Galatien eingeschränkt wurden. Daß der Brief nicht an eigentliche Galater gerichtet sei, sondern an Gemeinden in Lykaonien, welches zum Theil mit Galatien in eine Provinz zusammengeschmolzen war, ist eine mit Akt. 16, 1—6, wo zwischen Lykaonien und Galatien unterschieden wird, unverträgliche Behauptung. In Galatien selbst waren Juden angesiedelt, denen Augustus Schutz zugesichert hatte; aber der Brief ist, wie 4, 8 zeigt, an eine heidenchristliche Gemeinde gerichtet. Wenn Juden unter den dortigen Gemeinden waren, so kommen sie im Brief auf keinen Fall in Betracht. Er ist, wie aus 4, 21 ersichtlich, nicht an eine gemischte Gemeinde geschrieben. Daß er Bekanntschaft mit der alttestamentlichen Schrift voraussetzt, streitet nicht dagegen. Denn wenn unter den galatischen Gemeinden nicht schon von der Synagoge her Kenntniß der alttestamentlichen Schrift vorhanden war, so hat jedenfalls

Paulus selbst ihnen das griechische alte Testament sofort in die Hände gegeben. Wenn sie nun von jüdischen Brüdern sich verleiten lassen, zu meinen, sie müßten Juden werden, so sollen sie dem Apostel erst antworten auf die Frage aus dem alten Testament, welche er ihnen vorlegt. Denn sie müssen ja doch der h. Schrift Israels kundig sein, wenn sie die Ueberzeugung zu gewinnen meinen, daß sie sich dem alttestamentlichen Gesetz unterwerfen müssen.

Nachdem Paulus das zweite Mal in Galatien gewesen und die Gemeinden gestärkt hatte, sind hinter ihm her jüdische Christen dahin gekommen, welche diesen heidnischen Christen einredeten, es fehle ihnen etwas Wesentliches zum Heil, wenn sie sich nicht beschneiden ließen und zur Einhaltung des alttestamentlichen Gesetzes verpflichteten, indem sie nur so des Zusammenhangs mit der alttestamentlichen Verheißung und der Erfüllung derselben theilhaftig würden. Möglich, daß diese jüdischen Christen aus Jerusalem selbst gekommen waren. Man möchte es glauben, wenn man Paulus reden hört, wie 1, 8. Jene von Paulus sogenannten παρεισακτοὶ ψευδάδελφοι, welche darauf bestanden, daß die Heiden nicht sollten Christen werden, ohne zugleich auch Juden, waren ja natürlich dadurch nicht anderen Sinnes geworden, daß ihnen ein Beschluß der Apostel entgegengetreten war (Akt. 15). Was sie damals im Princip nicht durchzusetzen vermochten, daß die Heidenbekehrung Pauli verurtheilt wurde, dem strebten sie jetzt überall da nach, wo Paulus Gemeinden gestiftet hatte, und suchten durch Ueberredung seine Wirksamkeit zu nichte zu machen. Paulus sagt von ihnen 4, 17: ζηλοῦσιν ὑμᾶς οὐ καλῶς, ἀλλὰ ἐκκλεῖσαι ὑμᾶς θέλουσιν, ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε. Er läugnet also, daß es ihnen um die Wahrheit zu thun ist, um die Wahrheit des Evangeliums und das Heil der galatischen Christen; sie wollen nur Proselyten machen. 6, 13 sagt Paulus, es sei ihnen darum zu thun, ὑμᾶς περιτέμνεσθαι, ἵνα ἐν τῇ ὑμετέρᾳ σαρκὶ καυχήσωνται, d. h. sie wollen gerne so und so viele Juden mehr zählen können, um dadurch bei ihren Volksgenossen Ansehen zu erlangen. Damit hängt zusammen, was Paulus in den folgenden Versen zu verstehen gibt: es ist ihnen darum zu thun, daß sie nicht durch das Kreuz Christi Gegenstand der Verfolgung werden. Wenn sie nämlich Heiden, welche an Jesum glauben, zu Juden

machen, dann ist den Juden ihr eigenes Christenthum weniger anstößig und sie haben keine solche Verfolgung zu erleiden, wie die, von der 1 Thess. 2, 15 gesagt ist. Da ist es denn diesen jüdischen Christen nicht um die sittliche Gesetzeserfüllung zu thun, sondern nur darum, daß das Gesetz dem äußeren Leben der Galater eine jüdische Form aufpräge. Darum hebt Paulus 5, 3 hervor, welche sittliche Pflicht sie durch die Beschneidung auf sich nähmen. Er hatte nach 1, 9 schon bei seiner persönlichen Anwesenheit in Galatien Ursache, vor solcher Verführung zu warnen; aber nicht als ob die Einwirkung pharisäischer Judenchristen auf die galatischen Gemeinden damals schon begonnen hätte. Der Wortlaut besagt nur, daß Paulus die Galater zuvor darüber belehrt und verwarnt hat, daß sie sich keine andere Heilsbotschaft, die mit der von ihm verkündigten in Widerspruch stehe, sollen aufdrängen lassen, weil es eine andere nicht gebe.

Die Galater hatten dem Apostel zu wissen gethan, was jene jüdischen Christen an sie brachten und ihnen zumutheten, sowohl in Bezug auf die apostolische Stellung des Paulus als in Bezug auf Beschneidung und Gesetz, und wünschten seine Rückäußerung darüber. Die Art und Weise, wie sie es ihm vortrugen, ließ Paulus erkennen, daß die verführerischen Reden jener jüdischen Christen nicht ohne Eindruck auf sie geblieben war. Obgleich sein Brief nirgends ausdrücklich auf solchen Bericht Bezug nimmt, so ist doch zu sehen, daß sein Brief Rückäußerung auf einen solchen Bericht ist; besonders an der Art und Weise, wie er das, was ihn persönlich angeht, in den ersten beiden Kapiteln richtig stellt, kann man sehen, daß er über gewisse Punkte befragt ist.

Paulus beginnt damit, daß er den Eindruck, den ihm ihr Schreiben gemacht hat, unverhohlen kundgibt, weßhalb er ohne einen freundlichen Eingang unwillig beginnt. Dann beseitigt er, was zur Verdächtigung seiner Person und seines Berufes vorgebracht worden. Er erweist die Unabhängigkeit des letzteren und die Uebereinstimmung seines apostolischen Wirkens mit dem der Apostel in Jerusalem; aber auch, daß sie seinen selbstständigen Wirkungskreis anerkannt haben. Alles dies erweist er im Widerspruch gegen das Vorgeben, als sei er durch die Art seines Wirkens einer Pflicht untreu

geworden gegen die Muttergemeinde und die Apostel, einer Pflicht, welche ihm bei jener Verhandlung in Jerusalem neu eingeschärft und auch von ihm anerkannt worden. Man sagte, er habe in Jerusalem einer Anordnung, daß die heidnischen Christen auch beschnitten werden sollten, nachgegeben und sich so den Zwölfen gefügt für den Augenblick, während er dann, als er unter Heiden war, in Antiochien so anmaßlich sich gegen Petrus betragen habe. Daher erzählt Paulus sowohl wie es sich mit jener Verhandlung in Jerusalem verhalten habe, als auch, was das für ein Vorgang in Antiochien war, wie da vielmehr Petrus mit sich selbst in Widerspruch gerathen sei und er ihn deshalb getadelt habe.

Auf diese Richtigstellung geschichtlicher Thatsachen, welche Paulus selbst angehen, folgt von 2, 15 — 4, 11 eine dogmatische Auseinandersetzung; von 4, 12 — 5, 24 schließt sich an eine Vermahnung bezüglich der an die Galater ergangenen Zumuthung; von 5, 25 — 6, 10 eine weitere Vermahnung zu einem ihres Christenthums würdigen Wandel im Gegensatz zu den unter ihnen vorhandenen sittlichen Gebrechen.

Was die dogmatische Auseinandersetzung anlangt, so beginnt sie von 2, 15 an mit einer Beschreibung des Christenstandes eines Juden, wie dieser ja ebendeshalb an Jesus Christus gläubig sei und werde, weil er wisse, daß er auf dem Weg der Gesetzeserfüllung zu einer Rechtbeschaffenheit nicht gelange, und daß durch den Glauben an Christus ein neues göttliches Leben anhebe, das zu gleicher Zeit frei sei vom Gesetz und von der Sünde. In solchem Verhältniß steht dem jüdischen Christen selbst, der doch unter dem Gesetz herkam, der Glaube an Christus zum Gesetz und zur Gesetzesgerechtigkeit.

Wenn dem so ist, dann sind die galatischen Christen in der That, wie er sie 3, 1 schilt, unverständig, daß sie sich einreden lassen, sie bedürften, um des Heiles theilhaft zu sein, welches Israel zugesagt sei, der Beschneidung und der damit verbundenen Gesetzesbeobachtung. Aus ihrer eigenen Erfahrung, daß sie im Gefolge ihres Glaubens den h. Geist empfangen, dessen Wirkungen unter sich gesehen haben, widerlegt er sie zunächst 3, 1—5. Dann überführt

er sie 1) aus der Schrift 3, 6—10, aus ihrer Aussage über den Anfang der Geschichte Israels, wonach Abraham aus Glauben gerecht geworden, so daß unter den ihm verheißenen Segen befaßt sei, wer seines Glaubens, während das Gesetz einen Fluch ausspreche, welchem unterstellt sei, wer auf gesetzlichem Wege gerecht werden wolle; 2) aus Christi Werk, als dem Zielpunkt der Geschichte Israels 3, 11—14, indem sich, daß Christus der Mittler des Heils in der Art gewesen, daß er gestorben und eines Todes gestorben, in welchem er als ein vom Fluch des Gesetzes über seine Uebertreter Betroffener sich dargestellt, nur daraus erkläre, daß wir vom Fluch des Gesetzes erlöst werden sollten, wodurch nun der Heide als solcher des Segens Abrahams sollte können theilhaft werden und der Empfang des verheißenen Gutes, des h. Geistes, mittelst Glaubens erfolgen. Wenn durch Gesetzeserfüllung die Verheißung des ewigen Lebens zu erlangen wäre, so hätte es keiner solchen Erfüllung der messianischen Verheißung bedurft, wie sie in Christo geschah. 3) führt dann Paulus den Beweis aus dem Verhältniß von Gesetz und Verheißung 3, 15—18. Die Verheißung ist eine dem Gesetz vorgängige, unabänderliche, also auch durch die Gesetzgebung nicht aufgehobene Verfügung Gottes über das verheißene Gut des h. Geistes. Sie gilt nicht den Einzelnen als solchen, sondern dem in Christo einheitlich zusammengefaßten Geschlecht Abrahams, der einheitlichen Gemeinde des Heils, und muß ihre Natur einer Verheißung behalten, auch nachdem das Gesetz zwischeneingekommen, und also der Empfang des verheißenen Gutes Verwirklichung der Verheißung und nicht abhängig von Gesetzeserfüllung sein. Dem entspricht — so führt der Apostel 3, 19—20 weiter aus — die Natur des Gesetzgebungsaktes, indem das Gesetz zu der Verheißung hinzu gegeben worden, damit die Sünde Uebertretung desselben wäre, gegeben für eine Zeit, bis die Zeit zur Erfüllung der Verheißung da wäre, gegeben durch einen zweiseitig vermittelten, nicht unmittelbaren Akt zwischen Gott und seinem Volke, indem durch Engeldienst einerseits, durch dienstliche Uebermittelung andererseits, keine unmittelbare Gabe Gottes an die Empfänger, wie das in Christo einheitliche Geschlecht Abraham's die verheißene Gabe empfängt durch Selbstmittheilung Gottes. Es folgt 4) 3, 21—24 der Beweis aus dem wirklichen

Zusammenhang zwischen Gesetz und Verheißung, daß jenes die ihm Unterstellten für die Erfüllung der letzteren aufbehielt und gleichsam in Verwahrsam hielt, bis der Glaube an die geschehene Verwirklichung derselben eintreten könnte; 5) der Beweis aus dem gegenwärtigen Thatbestand des Heils, wie es einerseits in den Heiden verwirklicht ist, indem mit dem Sein in Christo Jesu ein Verhältniß der durch Glauben in ihm Geeinigten besteht, für welches jeder sonst zwischen den Menschen vorhandene Unterschied nicht da ist (3, 25—28), und wie es andererseits an denen, welche dem Gesetz unterstellt gewesen, verwirklicht ist, indem durch die in Christo geschehenen Heilsthatsachen, durch die Offenbarung des Sohnes Gottes und die Sendung seines Geistes ein Sohnesstand eingetreten ist, welcher den früheren Knechtsstand unter dem Gesetz ausschließt (3, 29 — 4, 7). Hieran schließt sich endlich 6) der Beweis aus der Verwandtschaft des jüdisch-gesetzlichen Wesens mit dem Wesen heidnischer Religion, indem beide Male eine Knechtung unter die äußerlichen Dinge der Welt statthat, so daß eines heidnischen Christen Selbstuntergebung unter den Zwang des Gesetzes ein Umbiegen zu dem ist, wovon er zu Gott bekehrt worden (4, 8—11). Und hier geht die Beweisführung über in eine schmerzliche Rüge, daß sie sich von des Apostels Heilslehre abwendig machen und dadurch, daß sie seinen Widersachern Raum gaben, ihr persönliches Verhältniß zu ihm haben stören lassen (4, 12—20).

Wenn sich der Brief bis hieher als eine Erwiederung auf das Schreiben der Gemeinde zu erkennen gibt, so läßt sich von jetzt ab die Bemühung des Apostels wahrnehmen, unter Absehung von diesem Schreiben die Leser aus der Verstrickung, in welche sie gerathen sind, loszubringen. Er bringt von 4, 21 — 5, 1 aus der Schrift einen Beweis von der Art bei, wie seine Widersacher ihre Schriftgelehrsamkeit werden geltend gemacht haben. Aus dem Gegensatz von Isaak und Ismael zeigt er, daß sie als Christen denjenigen, welche gesetzlichen Sinnes sind, nicht Raum geben dürfen. Es ist dieser Beweis demjenigen, welchen der Apostel aus Abraham's Glaubensgerechtigkeit für die Lehre von ihr geführt hat, insofern gleich, als sich beide Male in dem Anfang des Heilsgemeinwesens das Grundgesetz desselben darstellt nur in verschiedener Ausprägung, wie eben

die Verschiedenheit des Anfangs und des Endes der Heilsgeschichte es mit sich bringt.

Mit 5, 2 tritt dann der Apostel mit dem Gewicht seiner Person den Widersachern entgegen und bezeugt, daß es sich für die Leser um nichts Geringeres handle, als unter Annahme der Beschneidung zur Beobachtung des ganzen Gesetzes sich zu verpflichten, dagegen Christi schlechthin verlustig zu gehen. Er versieht sich zu ihnen, daß sie die Zumuthung zurückweisen, welche sich ihnen von außen aufdrängt; denn nicht aus ihnen selbst ist diese Hinneigung zum Gesetze hervorgegangen, sondern als ein fremdes Element hat sich die Gesetzlichkeit ihnen aufgedrängt. Sie sollen ihre Freiheit behaupten, eine Freiheit, welche nicht ohne Gesetzeserfüllung. Ihre Gesetzeserfüllung soll die Liebe sein und daß sie sich vom Geist regieren lassen. Da ist es dann leicht zu wissen, was verboten ist, nämlich Alles, was aus dem sündhaften, natürlichen Wesen stammt und seiner Art ist.

Hieran schließt sich 5, 25 — 6, 10 eine Vermahnung gegen das ungeistliche Wesen, wie es gerade in dieser Gemeinde nach der Artung dieses Volksthums zu Hause war, daß man für etwas gelten will, den Anderen nicht gelten lassen will, ihm mißgönnt, wenn er etwas gilt; daß man den irdischen Besitz zu lieb hat, um damit Anderen, den Lehrern, den Zwecken des Reiches Gottes, den Bedürftigen, armen Glaubensgenossen zu dienen. Letztere Mahnung erinnert uns an die Stelle 1 Kor. 16, 1, nach welcher Paulus in Galatien eine Sammlung für die Muttergemeinde veranlaßt hatte. Wahrscheinlich hatte er sie angeordnet, als er persönlich dort war, und jetzt während seines Aufenthaltes in Ephesus führte er sie aus. Als Paulus den ersten Brief nach Korinth schreibt, muß diese Sammlung erst kürzlich geschehen gewesen sein, da er den Korinthern die Weisung gibt, es mit der dortigen Sammlung ebenso zu halten, wie in Galatien. Daß der Galaterbrief zu Ephesus geschrieben ist, sahen wir schon. Der erste Korintherbrief ist nach 16, 8 gleichfalls dort verfaßt.

Am Schluß des Galaterbriefs kommt der Apostel noch einmal auf den eigentlichen Zweck seines Schreibens zurück (6, 11) und sagt den Lesern, was es mit denjenigen in Wahrheit für eine

Bewandtniß habe, welche ihnen jene Zumuthung stellten. Statt eigenhändiger Unterschrift und statt etwa darauf aufmerksam zu machen, daß er mit einer solchen abschließe, sagt er diesmal, daß er den ganzen Brief eigenhändig geschrieben (6, 11: *ἴδετε πηλίκοις ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί*, wo *γράμμασι γράφειν* eine ähnliche Redeweise wie *ὀμνύναι ὅρκῳ* Akt. 2, 30, *εἰπεῖν λόγῳ* Matth. 8, 8). Da er nicht mündlich zu ihnen reden kann, was er am liebsten möchte (4, 20), so stellt er sich ihnen in seinen Schriftzügen vor Augen.

Von den Vorgängen in Galatien, welche den Apostel veranlaßten, dorthin zu schreiben, finden wir in der Apostelgeschichte nichts, ebensowenig als nachher etwas von ähnlichen in Achaja. Sie liegen abseits von dem Wege, welchen das Evangelium von Jerusalem nach Rom gegangen ist, da sie ohne bleibende Folgen waren.

Die geschichtlichen Verhältnisse der Korintherbriefe.

Was Paulus im Galaterbrief 6, 17 von den Malzeichen Jesu sagt, welche er an seinem Leibe trage, erinnerte uns an 1 Kor. 15, 32. Dies veranlaßt uns, die Korintherbriefe zunächst zu betrachten.

Nach zweijährigem Aufenthalt in Ephesus faßte Paulus laut Akt. 19, 21 den Entschluß, nach Durchreisung von Macedonien und Achaja gen Jerusalem zu gehen, dann aber nach Rom zu reisen. Als er diesen Entschluß ausführte, hielt er sich 1/4 Jahr in Hellas auf, reiste aber dann wieder von da nach Macedonien zurück, so daß er seine Reise von Philippi aus antrat. Nach Ostern verließ er diese Stadt, um bis Pfingsten in Jerusalem zu sein, indem er der dortigen Gemeinde zeigen wollte, wie gerne er ihr Geburtsfest mit ihr feiere. Nun lesen wir 1 Kor. 16, 8, daß Paulus, als er dies Schreiben an die korinthische Gemeinde sandte, bis Pfingsten in Ephesus bleiben wollte; und daß er dann eine Reise

nach Jerusalem vorhatte, sieht man dort 16, 3 f., indem er von der Liebessteuer für die jerusalemische Gemeinde sagt, er werde sie dorthin senden oder die Ueberbringer derselben mit ihm nach Jerusalem reisen lassen. Auch seinen Reiseplan ersieht man aus dieser Stelle; denn er sagt v. 5 f., er wolle Macedonien nur durchreisen, in Korinth aber länger, vielleicht den Winter zubringen, um dann von da zur See weiter zu reisen. In der Apostelgeschichte bestätigt es sich, daß Paulus vorhatte, von Korinth aus zur See nach Jerusalem zu reisen; er hat seinen Plan nur deshalb geändert, weil er gehört, daß die Juden ihm auf dieser Seereise eine Nachstellung bereitet hatten, der er sich dadurch entzog, daß er nach Macedonien zurückging und erst von Philippi aus nach Troas und von da nach Cäsarea fuhr. Er hatte aber früher einen noch anderen Reiseplan gehabt; denn 2 Kor. 1, 15 f. rechtfertigt er sich, daß er nicht ausgeführt, was er vorgehabt, nämlich zuerst nach Korinth zu gehen, von da Macedonien zu besuchen und dann nach Korinth zurückzukehren. Er wollte sie durch eine zweimalige Anwesenheit erfreuen. Nach 2 Kor. 1, 23 that er es nicht, um ihrer zu schonen und deshalb ist er nicht mehr vor seiner Besuchsreise in Macedonien nach Korinth gekommen. Er wollte (2 Kor. 2, 1) nicht wieder eine betrübte Anwesenheit bei ihnen haben; und hat ihnen deshalb lieber den Brief geschrieben, der im neutestamentlichen Kanon als der erste Korintherbrief bezeichnet ist. Er war also schon einmal ἐν λύπῃ bei ihnen gewesen, nachdem er sie das erste Mal verlassen. Daß er schon einmal dort gewesen, nachdem er von Korinth aus über Ephesus nach Cäsarea gereist war, sieht man auch aus 1 Kor. 16, 7. Wenigstens wird man jetzt auf jenes ἄρτι aufmerksam. „Wenn ich jetzt komme — sagt er 2 Kor. 13, 2 — so werde ich euch nicht wiederum schonen". Er war also schon einmal dort gewesen, wo er Ursache hatte, mit ihnen unzufrieden zu sein und nicht seine ganze Strenge gegen sie herauskehrte. 2 Kor. 13, 1 heißt es ausdrücklich (vgl. 12, 14): „Ich komme jetzt das dritte Mal zu euch". 13, 2 schreibt Paulus: „Wie ich das zweite Mal anwesend vorhergesagt habe, so sage ich jetzt euch abwesend vorher". Von dieser zwiefachen Anwesenheit Pauli in Korinth findet sich in der Apostelgeschichte nichts; ebensowenig etwas von der ganzen

Reise, auf welcher Paulus damals ἐν παρόδῳ (1 Kor. 16, 7) in Korinth sich aufhielt. So wenig ist also die Apostelgeschichte nach den paulinischen Briefen gearbeitet. Fragt man aber, wie es möglich sei, daß die Apostelgeschichte davon schweige, was man gewöhnlich aus Unwissenheit des Verfassers erklärt, so antworten wir, daß man in der Apostelgeschichte nichts weniger als einen Reisebericht zu erwarten hat. Was nicht für den Fortgang des Evangeliums im Ganzen und Großen bedeutsam war, hat auch keine Stelle in der Apostelgeschichte. Wir können uns auch erklären, was den Apostel damals zu einer Reise, auf welcher er nach Korinth kommen konnte, bestimmte. Wir sahen, daß er bei seinem Besuch der galatischen Gemeinden eine Sammlung für Jerusalem anordnete, und wir sehen jetzt, daß er vorhat, den Ertrag einer Sammlung nach Jerusalem gelangen zu lassen aus Macedonien und Achaja. Dazwischen liegt also, daß er in diesen Ländern eine solche Sammlung anordnete; und zu diesem Behuf wird er von Ephesus aus über Korinth nach Macedonien gereist sein, zugleich auch, um die dortigen Gemeinden zu besuchen, wie er ja dem ersten Thessalonicherbrief zufolge schon bei seiner ersten Anwesenheit in Korinth immer vorhatte, die Gemeinde in Thessalonich zu besuchen. Denn von Ephesus aus hat Paulus gewiß jene Reise gemacht. Paulus kam nach Ephesus aus dem Binnenland Kleinasiens, und am Schluß von Akt. 18 und 19, 1 ist ausdrücklich bemerkt, daß sich Apollos von Ephesus aus nach Korinth begeben, ehe Paulus selbst nach Ephesus kam, und während Apollos in Korinth lehrte, traf Paulus in Ephesus ein.

Aber Paulus hat auch einen Brief nach Korinth geschrieben, der nicht auf uns gekommen ist. Er bezieht sich 1 Kor. 5, 9 auf ihn und auf die Erwiederung, die er darauf aus Korinth erhielt. Die Worte ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ können sich nicht auf den Brief beziehen, welchen wir den ersten an die Korinther nennen; denn da wäre 1) das ἐν τῇ ἐπιστολῇ überflüssig, und 2) müßte sich das Gesagte auf eine frühere Stelle des Briefes beziehen. Veranlaßt an die Gemeinde zu schreiben war Paulus durch jene briefliche Entgegnung der Gemeinde, auf welche er auch sonst in dem ersten Korintherbrief antwortet. Ausdrücklich nimmt er auf sie Bezug 7, 1.

An den Stellen 8, 1; 12, 1; 16, 1 bezieht er sich auf verschiedene Punkte des Briefs der Gemeinde. Diesen Brief haben die Glieder überbracht, welche 16, 17 mit Namen genannt sind. Dieselben haben, wenn anders die Andeutung dort so zu verstehen ist, dem Apostel eine Liebesgabe überbracht und damit gethan, was die Gemeinde hätte thun sollen. Hiebei wurde ihnen dann der Brief an die Gemeinde übergeben. Von ihnen konnte nun der Apostel mündliche Nachricht über die Zustände der korinthischen Gemeinde erhalten. Nach 1, 11 war ihm aber schon vorher solche zugekommen.

Es hat sich uns ergeben 1) daß Paulus von Ephesus aus eine Besuchsreise über Korinth nach Macedonien machte, mit welcher er seinen $2^1/_4$jährigen Aufenthalt in Ephesus unterbrach; 2) daß er bei seinem damaligen Aufenthalt in Korinth Betrübendes erfuhr und sah; 3) daß er daraufhin einen Brief an die Gemeinde richtete, in welchem er sie rügte; 4) daß die Gemeinde darauf antwortete, wozu dann mündliche Nachrichten über die inneren Zustände der Gemeinde kamen, welche er in Ephesus erhielt; 5) aber entnehmen wir aus 1 Kor. 4, 17; 16, 10, daß die Sorge um die Gemeinde ihn dazu veranlaßte, den Timotheus von Ephesus nach Korinth zu senden, damit er dort Alles ordne. Aber Timotheus ging nicht unmittelbar von Ephesus nach Korinth (vgl. 16, 10: ἐὰν δὲ ἔλθῃ). Wohl aber soll er nach 16, 11 unmittelbar nach Ephesus zurückkehren, ehe Paulus es verläßt; er sammt den Brüdern wartet auf ihn, um dann von Ephesus abzureisen. Nachdem Paulus den Timotheus abgesandt, erhielt er den Brief von der Gemeinde und beantwortet ihn durch dieselben, welche ihm das Schreiben der Gemeinde überbracht haben. Der erste Korintherbrief wird also nicht lange vor Pfingsten geschrieben sein, nicht um Ostern, zu welcher Annahme in der Stelle 1 Kor. 5, 8 keine Nöthigung liegt. Bis dahin sollte Timotheus zurück sein, den der Apostel wahrscheinlich vor sich her nach Macedonien und Achaja gesandt hat: eine Vorausssendung, welche von der Akt. 19, 22 erzählten verschieden ist.

Der erste Brief an die Korinther.

In der Ueberschrift finden wir neben Paulus einen Σωσθένης genannt. Wenn letzterer nicht der Akt. 18, 17 erwähnte ist, so wissen wir nichts von ihm. Ist er es aber, so erklärt sich seine Nennung in einem Briefe nach Korinth, wo er ἀρχισυνάγωγος gewesen. Aber der Brief geht nun nicht etwa von ihm und Paulus gemeinsam aus, wie sich in den Thessalonicherbriefen Paulus mit Silas und Timotheus zusammenschließt, sondern durchweg spricht Paulus in der ersten Person Singularis. Indem er an die Gemeinde zu Korinth schreibt, richtet er sich auch an die Christenheit Achajas überhaupt. 2 Kor. 1, 1 macht er dies ausdrücklich bemerklich, während er hier 1 Kor. 1, 2 gegenüber der falschen Neigung zur Selbstständigkeit, welche gerne ihre eigenen Wege geht, sagt: σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντὶ τόπῳ αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν, was in der Verbindung mit κλητοῖς ἁγίοις besagt, daß die korinthischen Christen das, was sie als solche sind, in Gemeinschaft mit allen sind, welche Christum anrufen. Wie im ersten Briefe an die Thessalonicher beginnt er dann zwar mit der Versicherung seiner steten Danksagung um sie, aber es ist eine Danksagung nur für die reiche Begabung, mit der sie begnadet und die Predigt von Christo bei ihnen beglaubigt worden ist. Da können sie denn merken, was der Apostel bei ihnen vermißt. Und so beginnt er denn sofort 1, 10 ff., statt auf ihre Fragen einzugehen, mit einer Rüge um solches, was er, und zwar sagt er gleich, von wem, über sie gehört. Er hat vernommen, daß Zänkereien in der Gemeinde seien, daß jeder sage, ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου, ἐγὼ δὲ Ἀπολλώ, ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, ἐγὼ δὲ Χριστοῦ. Dies war viererlei Rede, nicht bloß dreierlei; denn es geht nicht an, die Worte ἐγὼ δὲ Χριστοῦ als gegensätzliche Rede Pauli zu fassen, womit er denen, die so sagen, entgegentrete. Aber man hat nun aus dieser viererlei Rede auf vier Parteien in der Gemeinde geschlossen und gemeint, Alles, was gerügt werde, immer auf eine dieser Parteien zurückführen zu müssen, wodurch die gewaltsamsten Verrenkungen der Korintherbriefe zu Wege kamen. Aber man braucht den

übrigen Brief nicht, um jene Rüge zu verstehen, sondern dazu genügt, was der Apostel dawiderſagt v. 13: μεμέρισται ὁ Χριστός; μὴ Παῦλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν κτλ. Diejenigen, welche da ſagten: ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου, machten ſich zu deſſen Parteigängern und ſetzten das Verhältniß der Gemeinde zu ihren Apoſteln in ein eigenbeliebiges Verhältniß um zu dieſem ſo und ſo gearteten und begabten Manne. Dazu wurden ſie aber von denen herausgefordert, welche ſich zu Parteigängern des Apollos machten, welcher Akt. 18, 24—28 als ein vorzüglich in der h. Schrift bewanderter und dialektiſch gewandter Mann geſchildert wird. Aus Wohlgefallen an ſeiner Begabung und Gelehrtheit hängten ſie ſich an ihn und beeinträchtigten dadurch das richtige Verhältniß der Gemeinde zu ihren Apoſteln. Wenn beiden gegenüber Dritte ſich für Kephas erklärten, welcher in Korinth nie geweſen war, ſo muß dies von einer Vergleichung des Apoſtelthums Pauli und des Apoſtelthums Petri herkommen, auf welche ſie durch jüdiſche Chriſten gebracht worden waren, wie denn 3, 1; 11, 12 ff. von ſolchen die Rede iſt, welche mit Empfehlungsbriefen wahrſcheinlich der Muttergemeinde dahin gekommen waren. Ueber ſolchem Gezänke konnten Viele dazu kommen, zu ſagen: ἐγὼ δὲ Χριστοῦ, womit ſie ſich des Verhältniſſes auch zu Apoſteln der Gemeinde als einer die unmittelbare Zugehörigkeit zu Chriſto beeinträchtigenden Menſchenknechtſchaft entledigten, um ihre ſelbſtbeliebigen Wege zu gehen und ſich nichts ſagen zu laſſen, ſo daß das an ſich richtige ἐγὼ Χριστοῦ, weil ebenſo gemeint, wie ἐγὼ Παύλου u. ſ. f., zum Ausdruck einer Parteiſtellung ward. Wir finden alſo eine vierfache Mißkennung des Verhältniſſes der Gemeinde zum Apoſtel ſeitens ihrer einzelnen Glieder, abſichtliche oder unabſichtliche Herabwürdigung ſeiner apoſtoliſchen Stellung oder auch Läugnung der ihm vermöge derſelben zukommenden Geltung, nicht aber eine Zerriſſenheit der Gemeinde in vier Lehrparteien. Abgeſehen davon, daß nach Akt. 18 Apollos durch Aquila und Priscilla zur vollen Erkenntniß des Heils gelangt iſt, ſagt Paulus ſelbſt 1 Kor. 3, 6, er habe gepflanzt und Apollos ſeine Pflanzung begoſſen und erzählt 1 Kor. 16, 12, daß er ihn dringend aufgefordert, nach Korinth zu gehen, was dieſer, wohl eben aus Verdruß über ſolche Parteinahme für ſeine Perſon gegen

die des Apostels, nicht gewollt habe. Was die des Kefas anlangt, so begegnet nirgends in beiden Briefen eine Spur davon, daß sie durch Zumuthungen gleich jenen der Gemeinde in Galatien gemachten in einen Widerspruch gegen das εὐαγγέλιον des Paulus gekommen, sondern man sieht nur, daß sie sich auf ihre Herkunft aus der Muttergemeinde, ihr Verhältniß zum rechten Hauptapostel, von dem sie etwa eigenhändig getauft worden, etwas zu Gute thaten und das Apostelthum des Paulus verkleinerten (2 Kor. 11). Sie sind nicht pharisäische Judenchristen, wie jene in den galatischen Gemeinden, sondern Glieder der Muttergemeinde, welche des Paulus selbstständiges Wirken verdroß. Daß aber οἱ τοῦ Χριστοῦ mit Letzteren zusammengehörten als die schroffsten Judaisten oder als unmittelbare Jünger Jesu, wogegen der Name schon wäre, ist ebenso unerweislich, wie daß sie Inspirirte und Theosophen oder daß sie philosophische Christen gewesen. Von allem dem ist nichts in beiden Briefen zu finden und ebensowenig von einer sektenartigen Zerspaltung der Gemeinde in vier Theile mit einerlei Lehre, wenn auch nach 1 Kor. 11, 18 in den gemeindlichen Versammlungen zum h. Mahle die Einzelnen sich parteigenossenschaftlich zusammenthaten.

Gegen dieses Parteinehmen für und wider ihn kehrt sich der Apostel vor Allem, weil dieses Uebel, welches mit einer falschen Werthschätzung des Apollos angefangen haben wird, Alles wirkungslos machen konnte, was er weiter zu sagen hat. Er tritt denjenigen entgegen, welche einen falschen Werth darauf legen, von wem, nämlich von dem rechten Hauptapostel eigenhändig, sie getauft sind, während die Taufhandlung zu vollziehen gar kein besonderer Beruf eines Apostels ist, sondern von Christo zu zeugen; dadurch aber sofort auch — und um hiebei zu bleiben, nachdem er jenen mit nur wenigen Worten begegnet — denen, welche ihr Vergnügen an der Gelehrtheit und Geistesgewandtheit des Apollos von ihm abwendig gemacht hat. Diese Letzteren legten auf die der natürlichen Begabung und Geistesbildung angehörigen Mittel des Vortrags der christlichen Wahrheit einen Werth, welcher in Widerspruch stand mit dem Wesen des Christenthums, dessen heilsame Kraft gerade in dem liegt, was den Juden ein Anstoß, den Griechen eine Thorheit ist, weshalb er, der Apostel, auch nichts Anderes als dies, das einfache

Wort vom gekreuzigten Heiland zu ihnen gebracht hat. Nicht, fährt er 2, 6 fort, als ob er nicht auch eine Weisheit zu lehren hätte, aber diese besteht in der Erkenntniß des ewigen Gedankens Gottes von unserer Seligkeit, in welchen der Christ kraft des ihm verliehenen Geistes Gottes hineinschaut, weshalb diese Weisheit unausgesprochen blieb, wo erst der Glaube an das gepflanzt werden mußte, was sich dann den im christlichen Mannesalter Stehenden als Weisheit zu erkennen gibt.

An dieser Mannesreife, fährt er 3, 2 fort, steht ihr auch jetzt noch nicht. Aus der Thorheit ihrer Abschätzung des Paulus und Apollos gegen einander und ihrer Parteinahme für oder gegen den Einen oder den Anderen erweist er ihnen dies. Sie hängen sich an Menschen und verkennen die Natur des Amtes, welches nichts weiter ist als ein Dienst an dem Werk, das Gottes eigenes Werk ist; daher sie nur darauf sehen sollen, ob die Träger desselben treu in diesem Dienste sind. Während sie sich damit in Wahrheit als Unreife beweisen, leiden sie an Selbstüberschätzung und Selbstüberhebung. Gegen diese kehrt sich der Apostel jetzt, da sie der eigentliche Grund ihrer thörichten Parteinahme ist. Nachdem er von 1, 17 an die apostolische Predigt, insonderheit die seine, gegen die weltliche Weisheitslust, und von 3, 3 an das apostolische Amt, insonderheit das seine, gegen die ungeistliche Parteinahme verwahrt hat, straft er die Beidem zu Grunde liegende Krankheit der Einzelnen und der Gemeinde überhaupt, und stellt mit herben Worten die Nichtigkeit ihrer vermeintlichen Höhe ins Licht, mit der sie sich über seine Armuth, Schwachheit und Gedrücktheit weit hinausgekommen wähnen.

Nachdem er sie aber so gedemüthigt, kehrt er 4, 14, ehe er noch schärfer auftreten muß, seine Liebe als des Vaters zu seinen Kindern wieder hervor, als deren Beweis sie auch die Sendung des Timotheus ansehen sollen, der sie in diejenige Ordnung christlichen Gemeinlebens bringen wird, die er, wenn er selbst kommt, finden will. Eins aber, das er nicht finden will, weil er sonst mit Strenge einschreiten müßte, will er sofort abgestellt wissen, ein schlimmstes Aergerniß, welches sie tief beschämen sollte, statt daß sie sich so viel wissen. Sie lassen die heidnische Zuchtlosigkeit des geschlechtlichen

Lebens unter sich gewähren, wovon er namentlich einen Fall bezeichnet, dessen Schuldigen er dem Satan zu übergeben entschlossen ist, ob Schlimmes, das ihm widerfährt, wenn er der gnädigen Obhut Jesu entnommen ist, ihn zur Buße führen möge. Und noch ein Zweites will er sofort abgestellt wissen, daß sie in Sachen um Mein und Dein einander vor die heidnischen Gerichte fordern. Sie wollen so weise sein und sollten nicht einmal verstehen, solche Händel, die gar nicht vorkommen sollten, selbst zu schlichten? Hurerei im geschlechtlichen und Eigennutz im gewerblichen Leben, diese beiden heidnischen Grundlaster gehen bei ihnen im Schwang und beiderlei κρίνειν sollten sie üben, das zur Reinhaltung der Gemeinde erforderliche und das durch Händel um Mein und Dein erforderte, nicht dort es auf ihn ankommen lassen, nicht hier die Obrigkeit angehen.

Dies Alles sagt ihnen der Apostel, ehe er sich auf ihren Brief einläßt. Nur 5, 9—13 hat er eine Stelle berührt, wo sie sich thörichter Weise seiner früheren brieflichen Weisung, mit Hurerei keine Gemeinschaft zu haben, widersetzen wollten. Erst von 6, 12 ab geht er auf ihren Brief ein und zwar auf eine mit jener in Zusammenhang stehende Stelle. Sie hatten sich grundsätzlich über ihre Auffassung des geschlechtlichen Lebens ausgesprochen und die christliche Freiheit in Bezug auf dasselbe geltend gemacht. Er aber straft erst das Laster und daß sie es gewähren lassen und widerlegt dann erst ihre falsche Anwendung des Grundsatzes von der christlichen Freiheit, so zwar, daß er zunächst zeigt, wie unanwendbar er auf die heidnische Zuchtlosigkeit geschlechtlichen Lebens sei, womit aber auch schon die Zurechtstellung dessen eingeleitet ist, was sie über das Essen von Götzenopferfleisch vorgebracht haben. In Bezug auf Beides hatten sie sich, wie es scheint, auf den wohl von ihm selbst ausgesprochenen Satz: πάντα μοι ἔξεστιν berufen (vgl. 6, 12 u. 10, 23).

Von dem Erweise, daß dieser Satz im ersten Fall gar nicht anwendbar, daß jene Zuchtlosigkeit, welche sie mit der Freiheit der Befriedigung des Ernährungstriebes verglichen zu haben scheinen, schlechthin Sünde sei, welche mit der Zugehörigkeit zu Christo unverträglich, geht er 7, 1 zu dem über, was sie ihm, wohl im Zusammenhang damit, in Betreff des ehelichen Lebens geschrieben

haben. Sie haben seine Rüge der geschlechtlichen Zuchtlosigkeit so gefaßt, als hänge sie bei ihm mit Abgeneigheit gegen die Ehe zusammen, und hatten gefragt, ob es nicht seine Meinung sei, daß ehelos zu bleiben besser sei als ehelich zu werden. Darauf antwortet er, indem er sich unumwunden zu seinem Satze bekennt, daß, wer sich geschlechtlicher Gemeinschaft enthalte, wenn ihm gegeben ist, es zu können, gut daran thue. Aber dazu gesellt sich der andere, daß Zuchtlosigkeit des geschlechtlichen Lebens Sünde und die Ehe zum Zweck der Ausschließung dieses Lasters bestimmt sei. Daher sie auch, wo sie besteht, diesem Zweck entsprechend gehalten werden soll. Eine zweite Frage bezog sich auf die Lösung bestehender Ehen, weil manche meinten, ihr Christenstand fordere von ihnen, daß sie aus der Ehe scheiden, was nicht geschehen soll, Andere dagegen sich eine Gewissensbeschwerung daraus machten, daß sie ihres Christenthums wegen von ihren Gatten verlassen worden, was sie sich nicht sollen anfechten lassen. Die dritte Frage ging darauf, ob denn, wenn eine Jungfrau verlobt ist, sie nun nicht in die Ehe treten und ob ein Vater, welcher eine erwachsene Tochter hat, sie nicht verheirathen solle, ob sie sich daraus ein Gewissen machen sollen. Endlich die vierte, ob eine Wittwe sich nicht wieder verehelichen darf. Sünde, sagt der Apostel, ist dies Alles nicht, aber einen leichteren Christenstand hat, wer es nicht bedarf, ehelich zu werden, indem die Ehe in Sorgen verflicht, und die Noth der unausbleiblichen Anfechtung dieser letzten Zeit erschwert. Die Gemeinde wollte selbst über diese casuistischen Fragen etwas wissen, versäumte aber darüber das Allernächste, die Ausmerzung der πορνεία.

Im Zusammenhang mit der Selbstrechtfertigung ihrer Duldung der πορνεία mittelst des Grundsatzes der christlichen Freiheit hat die Gemeinde ihre Fragen in Betreff des Ehelichseins, der Ehelösung und des Eheschließens gestellt. Deßwegen schließt der Apostel seine Beantwortung ihrer Frage in Betreff der εἰδωλόθυτα, in welcher Hinsicht sie sich auch auf die christliche Freiheit beriefen, gleich hieran K. 8—10. Sie hatte sich, wie am Schluß dieses Abschnittes ersichtlich ist, hinter eine Reihe einzelner Fälle zurückgezogen, welche die Unthunlichkeit der geforderten Enthaltung von allem Opferfleisch beweisen sollten. Statt sich darauf einzulassen, zeigt der

Apostel vor Allem, daß die Liebespflicht von denen, welchen solch Essen nichts weiter ist als ein Essen, eine Rücksichtnahme auf diejenigen verlange, welche schwächer von Einsicht und dadurch zarteren Gewissens sind und welche man nicht verleiten soll, etwas zu thun, was sie mit gutem Gewissen nicht thun können. Wie man durch diese Liebespflicht den Gebrauch der christlichen Freiheit solle beschränkt sein lassen, zeigt er an seinem eigenen Beispiel, indem er sich selbst seines offenbaren Rechts, auf Kosten der Gemeinde zu leben, deren Apostel er ist, begibt, um seinen Dienst desto ungehinderter auszurichten — eine Ausführung, welche aber, wie 2 Kor. 11 u. 12 ersichtlich wird, noch einen anderen Zweck hat, indem ihm die Gemeinde die Weigerung, auf ihre Kosten zu leben, verdacht hatte — und sich überhaupt seiner persönlichen Eigenheit begebe, um sich nach der Eigenheit derer zu bequemen, welche seines Dienstes bedürfen. Und endlich noch thut er sich auch um seiner selbst willen, um für die Kampfesarbeit des Christenlaufs geschickt zu sein und nicht zu Falle zu kommen, leiblichen Zwang an. Von dieser letzteren Seite seines Beispiels geht er über zu einer neuen Begründung jener Forderung. Sie können leicht zu Falle kommen, wenn sie an den Freuden der heidnischen Geselligkeit Theil nehmen, welche sich an die Götzenopfer anschlossen. Sie sind in Gefahr, sich an dem abgöttischen Wesen selbst zu betheiligen; und wenn auch nicht, so ist Theilnahme am h. Mahle des Herrn und am götzendienstlichen Mahle unverträglich. Jene casuistischen Fragen der Gemeinde, in welche sie sich in Bezug auf die εἰδωλόθυτα, wie in Bezug auf die πορνεία verlief, erledigt zum Schluß der Apostel mit wenig Worten.

Nachdem K. 7—10 von Solchem die Rede gewesen, was eine Frage der christlichen Freiheit ist, so wendet er sich nun zu Solchem, was eine Sache der Wohlanständigkeit. In dieser Hinsicht haben sie unter Versicherung, daß sie sich nach seinen Weisungen halten, wahrscheinlich in Folge des Anstoßes, den manche daran nahmen, eine Frage vorgelegt, ob er etwas dagegen habe, wenn, wie unter ihnen aufgekommen, Frauen unverschleiert beten und weissagen. Denn nicht um ein Auftreten in Gemeindeversammlungen handelt es sich, sondern in der Hausgemeinde um ein Abthun des

Schleiers, den die Frau sonst trägt, wenn sie vor Gott tritt vor Anderen, wie beim häuslichen Gottesdienst geschehen konnte. Dies wäre nicht gekommen, wenn diese christlichen Frauen, die ja vordem das Wort in dieser Weise nicht hatten nehmen können, wie jetzt als Christinnen, nicht meinten, eine Gleichberechtigung mit den Männern kraft ihres Christenstandes in Anspruch nehmen zu sollen, welche gegen den Sinn jener gemeinen Sitte verstößt. Daher macht der Apostel die durch die Schöpfung gesetzte Unterordnung des Weibes unter den Mann geltend, der zufolge es in der Ordnung sei, bei jener Sitte zu bleiben. Doch dies Mal will er nur seine Meinung gesagt haben, da es sich um eine Sache äußerlichen Brauchs handelt.

Desto schärfer rügt er, 11, 17 ff. nun zu dem übergehend, was sich auf die Gemeindeversammlungen bezieht, einen Mißbrauch, von dem sie nicht gesagt haben, sondern von dem er sonst weiß, daß sie ihr Gemeindemahl, welches in das Mahl des Herrn ausgeht, wie eine gemeine Gasterei anstellen, so zwar, daß jeder nur für sich selbst sorgt, und in Folge dessen der Eine trunken, der Andere hungrig ist, wenn Christi Leib und Blut dargereicht wird. Erst nachdem er gezeigt, wie übel dies zum Mahle des Herrn sich schicke, und wie sich an Christi Leib und Blut versündige, wer davon esse und trinke, ohne in der entsprechenden Verfassung zu sein, geht er zu einem weiteren Stück des Briefes der Gemeinde über.

Hier handelt es sich um die für die Erbauung durch Gottes Wort bestimmten Versammlungen, und zwar, wie aus dem Schluß des Abschnitts Kap. 12 — 14 erhellt, insonderheit um die der wunderbaren Erscheinung des Redens in einer Sprache der Verzücktheit darin einzuräumende Stelle. Man sieht, daß im Allgemeinen eine große Vorliebe für dasselbe in der Gemeinde vorhanden war, während Andere über dasselbe ihre Bedenken hatten, weil man nicht wissen könne, ob nicht in solcher Sprache Lästerliches geredet werde. Der Apostel sagt, daß das, was Christi Geist wirke, nie eine Lästerung Christi sein könne; hinwieder aber sei jede einfachste Bezeugung Jesu nicht minder Wirkung des Geistes Christi, als das Wunderbarste. Mit diesem Doppelsatze begegnet der Apostel der Ueberschätzung und Unterschätzung jener Gabe zugleich und geht

dann auf die Mannigfaltigkeit einerseits und die Einheit andererseits des Wirkens des h. Geistes in den Einzelnen der Gemeinde über, woraus sich ergibt, welches Verhalten der Einzelnen, so oder so Begabten, zu einander und welcher Gebrauch ihrer sonderlichen Begabung Pflicht sei. Wenn sie aber nach der größeren Gabe begehren und trachten, so zeigt er ihnen einen Weg, auf welchem sie noch höher kommen, als sie damit trachten, nämlich den Weg des Wachsthums in der Liebe, welche er Kap. 13 kennzeichnet, damit jeder sehe, ob er sie hat, und deren auszeichnenden Werth, nach welchem sie selbst über Glaube und Hoffnung steht, er darlegt. Unter der Voraussetzung, daß sie nach ihr trachten, mögen sie dann um die mancherlei Begabungen werben, vor Allem aber um die Gabe zu weissagen d. h. in gemeinverständlicher Sprache, im Gegensatz zur Sprache der Verzücktheit, auf Antrieb des h. Geistes von den Dingen des Heils zu reden. Welchen Vorzug diese Gabe durch ihre Nützlichkeit vor der unter ihnen überschätzten Gabe des Redens in der Sprache der Verzücktheit habe, zeigt er 14, 2—25, und beantwortet hiernach ihre Frage über den Raum, welcher der letzteren zu gestatten sei in der gemeindlichen Versammlung, so zwar, daß auch der Einzelnen Weissagen sein Maß und seine Ordnung haben soll. Den Frauen aber — dies bringt er gelegentlich an — soll das Reden in den Versammlungen, das in keiner Gemeinde Brauch ist, nicht verstattet sein.

Ganz unvermittelt geht der Apostel 15, 1 dazu über, die Frage, ob die Todtenauferstehung ein Bestandtheil der christlichen Lehre sei, zu beantworten. v. 12 sieht man, daß dies von Etlichen in der Gemeinde verneint worden, was begreiflich ist, da bei dem Anstoß, den die Griechen an dieser, wie sie meinten, unsinnigen Lehre nahmen (vgl. Akt. 17, 32), Manchem wünschenswerth erscheinen mochte, sie ausmerzen zu können. Sie erscheinen aber nicht als solche, welche dem Evangelium des Apostels ausdrücklich und bewußt widersprechen, sondern sie meinen behaupten zu dürfen, die Sache sei für die christliche Lehre nicht minder ohne Belang als auch an sich undenkbar. Aus der Art und Weise aber, wie der Apostel v. 51 dazu übergeht, von der Wandlung derer zu sprechen, bei deren Leibesleben das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs ein-

tritt, dürfte ersichtlich sein, daß sie sich den alsdann eintretenden Zustand der Gemeinde von dem jetzigen nur gradweise verschieden dachten, während die Wegsterbenden an ihm eben keinen Theil haben. Die schließliche Vollendung wäre dann eine solche, daß Alles körperlos sei. Hiegegen erinnert nun der Apostel, daß die geschichtliche Thatsache des Todes und der Auferstehung Christi vorderste Bestandtheile seiner Predigt gewesen, daß aber letztere nicht geschehen sein könnte, wenn Todtenauferstehung überhaupt ein Unding wäre, und zeigt dann, wie damit, daß er nicht auferstanden oder wir nicht auferständen, das Christenthum um seine Wahrheit käme und bedeutunglos, ja nur eine Quelle verdoppelten Elends wäre. Den wirklichen Sachverhalt stellt er v. 20—23 entgegen, was sich aus Christi Auferstehung für die Todtenauferstehung überhaupt ergebe, Auferstehung der Seinen zuerst bei seinem Erscheinen in der Welt und hernach ein Abthun des Todes überhaupt, mit dem erst erreicht ist, was das Ziel aller Geschichte, daß Gott sei Alles in Allem. Welche Bedeutung dieser Sachverhalt für das sittliche Verhalten habe, zeigt er v. 29—32, wo von keiner Taufe über oder für Todte die Rede ist, sondern davon, daß die Christen für diejenigen nichts thäten, die doch dem Tode verfallen, und thöricht wären, Christen zu werden, wenn der Christenheit Ruhm wäre, sich um ihretwillen in Lebensgefahr zu begeben: eine Auseinandersetzung, welche auf der Voraussetzung beruht, daß es kein seliges Leben gibt, das nicht leiblich von Art wäre. Erst jetzt nach Darlegung der heilsgeschichtlichen und der ethischen Bedeutung der Todtenauferstehung läßt der Apostel sich auf die Denkbarkeit oder Undenkbarkeit derselben ein v. 35 ff. und schreitet dann dazu vor, die innere Nothwendigkeit derselben zu erweisen, indem der Gegensatz von Adam und Christo mit sich bringe, daß wir ersterem wie letzterem hinsichtlich der Leiblichkeit gleich werden, wobei er bemerklich macht, daß die Verwandlung der das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs Erlebenden, welche doch eine innere Nothwendigkeit ist, da Fleisch und Blut nicht in das Reich Gottes kommen kann, um Nichts denkbarer ist als die Todtenauferstehung.

Es folgt dann nur noch K. 16 die Anweisung, wie es mit der Sammlung für die Muttergemeinde zu halten sei, ferner v. 5 ff.

eine Mittheilung über seinen veränderten Reiseplan, v. 10 f. eine Weisung in Betreff der Weiterbeförderung des Timotheus nach Ephesus und v. 12 die Nachricht, daß Apollos jetzt nicht nach Korinth komme.

Die Grußunterschrift v. 21 ff. enthält das Wort: *εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον, ἤτω ἀνάθεμα μαραναθά.* Das letztere Wort ist ein aramäisches für solche, welche diese Sprache reden. Es bedeutet nicht: „der Herr wird kommen", noch „er ist gekommen" (מָרָנָא אֲתָא), sondern ist gleich dem hebräischen אֲדֹנָי אַתָּה Ps. 16, 2, also abzutheilen: *μὰρ ἀναθά* (אֲנָתָה). Das Wort gilt denjenigen, welche 2 Kor. K. 11 als *ψευδαπόστολοι* und *διάκονοι σατανᾶ* gezeichnet sind. „Du bist Herr" ruft der Apostel im Aufblick zu dem, welchem jene die Liebe vorenthalten, die sie ihm schulden: als Herrn wird er sich an ihnen beweisen.

Der zweite Brief an die Korinther.

Als Paulus den ersten Brief schrieb, hatte er schon, wie er 4, 16 sagt, den Timotheus abgeordnet, nach Korinth zu gehen, und die dortigen Unordnungen abzustellen. Er will in Ephesus bleiben, bis Timotheus von seiner Reise zurückkommt. Befremdlich ist es nun, daß wir im zweiten Korintherbrief den damals auf der Reise durch Macedonien begriffenen Apostel in großer Spannung sehen, welche Nachrichten ihm Titus aus Korinth bringe. Nachdem Titus gekommen, schreibt er jenen anderen Brief. Dagegen auf des Timotheus Aufenthalt in Korinth ist wenigstens keine unzweideutige Beziehung im zweiten Brief wahrzunehmen. Wäre nun Timotheus nicht nach Korinth gekommen, so würde doch in dem zweiten Brief etwas darüber gesagt sein, warum er nicht hinkam. Denn daß Timotheus in der Ueberschrift des zweiten Briefs mitgenannt ist, würde ja daran nicht hindern, da Paulus im Verlauf des Briefs wiederholt in der ersten Person Singularis schreibt, wo er ihn selbst

Angehendes zu schreiben hat. Es muß also für die Gemeinde nicht nöthig gewesen sein, daß er sich erklärte, warum Timotheus nicht dort gewesen, oder Timotheus ist dort gewesen und es gilt nur, zu begreifen, warum dann im zweiten Brief kein Bezug auf ihn genommen ist. Warum Paulus sich nicht zu entschuldigen braucht über des Timotheus Ausbleiben, läßt sich nicht denken, aber es gibt eine Möglichkeit, daß Timotheus nach Korinth kam und Paulus von seiner Anwesenheit im zweiten Brief nichts zu erwähnen braucht. Wenn er nämlich vor dem ersten Brief Pauli dahin kam, dann ist im zweiten keine Ursache mehr, von der Anwesenheit desselben zu sprechen. Und er wird in der That früher nach Korinth gekommen sein als des Paulus erster Brief; denn wir sahen, daß er Ephesus verlassen hatte, ehe Paulus den Brief der Gemeinde erhielt, welchen er durch den seinigen erwiederte. Da hat dann Paulus durch Timotheus allerdings Nachricht bekommen über die Zustände in Korinth; aber hierauf noch besonders Bezug zu nehmen, wäre nicht mehr am Ort gewesen, als Paulus seinen zweiten Brief schrieb, indem erst inzwischen sein Brief dort angelangt war, auf dessen Wirkung nun Alles ankam. Wollte Paulus von der Ueberschickung seines Briefes eine sichere Nachricht, so bedurfte es einer zweiten Abordnung; daher lesen wir, daß er den Titus nach Korinth sandte, diesmal also einen Mann, der nicht zu den regelmäßigen Gefährten Pauli gehörte, gegen den also ein Vorurtheil bei der korinthischen Gemeinde nicht obwalten konnte, wie es da leicht statthaben mußte, wo man einmal, theilweise wenigstens, Paulo so fremd geworden war, wie in Korinth. Man hat, wie bereits bemerkt, aus 1 Kor. 5, 8 schließen wollen, daß der Brief an Ostern geschrieben sei; zu der an jener Stelle sich findenden bildlichen Bezeichnung sei Paulus durch diese Festzeit veranlaßt worden. Allein es müßte sich ja vielmehr so verhalten, daß Paulus sich gedacht hätte, sein Brief werde zur Osterzeit von den Korinthern gelesen werden. Indeß hat jene Vermuthung in der Stelle keinen Grund; denn Paulus ist auf jene bildliche Bezeichnung erst durch die andere gekommen, daß er die sittliche Selbstreinigung, welche er fordert, als Ausfegen des Sauerteigs bezeichnet hat. So viel sieht man aus 1 Kor. 16, 8, daß der Brief vor Pfingsten geschrieben ist.

Vergleichen wir die Apostelgeschichte, so liegt ihr zufolge zwischen Pauli Abreise von Philippi und Troas nach Jerusalem seine Reise von Ephesus nach Macedonien und durch Macedonien nach Hellas, sein 1/4jähriger Aufenthalt dortselbst und seine Reise von dort nach Philippi. Dort verbrachte er das Osterfest und ging dann nach Troas und Cäsarea. Somit dürfte sich sein Aufenthalt in Ephesus doch länger verzogen haben als bis Pfingsten jenes Jahres. Deshalb hat er wohl auch laut dem Bericht der Apostelgeschichte zwei seiner Gefährten, Timotheus und Erastus, nach Macedonien vorausgeschickt, während er selbst in Ephesus zurückblieb, wo er noch jenen Aufruhr erlebte. Aus dem zweiten Korintherbrief wissen wir, daß Paulus den Ertrag der für die Muttergemeinde bestimmten Sammlung in Macedonien erheben wollte. Den Abschluß der Sammlung zu bewirken wird Paulus jene beiden vorausgesandt haben, wohl eben deßhalb, weil er länger, als er zuerst vorhatte, in Ephesus bleiben mußte und so seinen Aufenthalt in Macedonien möglichst abkürzen wollte. Was ihn bewog, länger in Ephesus zu bleiben, erschließen wir ebenfalls aus dem zweiten Korintherbrief, wenn wir sehen, daß er mit ängstlicher Spannung auf des Titus Rückkehr wartet, der aber doch so lange ausblieb, daß er seine Abreise von Ephesus nicht länger aufschieben konnte. Alles Weitere erfahren wir durch den zweiten Korintherbrief. Der Apostel gedenkt zu Anfang desselben der Todesgefahr, in welcher er sich in Asien befand. Bei dieser nicht von Paulus allein, sondern jedenfalls mit Timotheus bestandenen Todesgefahr hat man nicht an den Aufruhr in Ephesus, bei dessen Ausbruch Timotheus nicht mehr dortselbst und Paulus nicht so gefährdet war, sondern vielleicht an einen Schiffbruch zu denken auf Grund der Stelle 2 Kor. 11, 25. Der Apostel beginnt so, daß die Gemeinde gleich den beruhigenden Eindruck von seiner befriedigten Gemüthsstimmung hat, nämlich mit einer Lobpreisung Gottes um der Tröstung willen, die er ihm allezeit angedeihen läßt, geht dann auf die Theilnahme ein, welche ihm die Gemeinde bezeugt hat, und spricht Angesichts der weiten Reise, welche ihn ins Abendland führen wird, die Zuversicht aus, daß Gott ihm ferner durchhelfen werde, und zählt auf die Fürbitte der Gemeinde, der gegenüber er ein gutes Gewissen hat (1, 3—14).

Jene ruhigere Gemüthsstimmung war eine Folge der Nachrichten, welche er durch Titus erhielt. Paulus war zunächst von Ephesus nach Troas gereist, um dort auf des Titus Rückkehr zu warten. Als er ihn dort nicht fand, ließ es ihm keine Ruhe, obgleich er Gelegenheit hatte, das Evangelium zu predigen; aber es lag ihm nichts so am Herzen, als zu wissen, was er mit seinem Brief in Korinth ausgerichtet. So eilte er denn nach Macedonien und dort endlich traf er den Titus. Was er von ihm hörte, beruhigte ihn. Die Gemeinde war zur Erkenntniß gekommen, wie Unrecht sie gethan, jenen Fall der Unzucht bei sich zu dulden. Sie hat den Menschen, welcher ihr solche Schande angethan, scharf gebräuet, und dies hatte die Wirkung, daß er in sich ging. Da bittet nun die Gemeinde für ihn, daß Paulus seinen Fluch zurücknehme. Ueberhaupt hat die Strenge, mit welcher er der Gemeinde begegnete, eine heilsame Wirkung gehabt. Es kam ein Schrecken über sie, und sie möchte, was sie gefehlt, gerne wieder gut machen. Aber sie sieht es gar zu sehr so an, als ob sie Paulus persönlich beleidigt hätte und seinen persönlichen Unmuth über erfahrene Verletzung beschwichtigen müßte; und dabei finden sich immer noch Einzelne, welche sich nicht von ihm weisen lassen, nicht Buße thun wollen um ihre Sünde; und die Gemeinde ist überhaupt noch nicht in richtiger Stimmung, ihre Auffassung des Verhältnisses, in welchem sie zum Apostel steht, ist noch immer nicht die rechte; sie steht noch immer unter dem Einfluß jener aus Jerusalem gekommenen Brüder, welche sie gegen Paulus aufhetzten. Endlich was die Sammlung betrifft für die Muttergemeinde, welche nun schon seit Jahr und Tag eingeleitet ist, so ist dieselbe immer noch nicht in frischeren Gang gekommen. Es wäre aber Paulus nicht wenig verdrießlich, wenn er nach Korinth käme und dies Geschäft noch nicht so weit erledigt fände, daß er den Betrag nur zu erheben brauchte. Darum bittet er Titus mit zwei anderen Brüdern nach Korinth zurückzukehren, damit er besonders diese Angelegenheit fördere. Dazu gibt er ihnen den Brief mit, der im neutestamentlichen Kanon als der zweite Brief an die Korinther erscheint. In seinem und des Timotheus Namen schreibt er. So schreibt er denn auch in der ersten Hälfte meist in der ersten Person Pluralis, während

er in der zweiten, wo es sich um sein persönliches Verhältniß zur Gemeinde handelt, auch selbst hervortritt mit seiner Person.

Die Korinther hatten sich gewundert, warum er geschrieben, daß er durch Macedonien nach Korinth kommen werde, während er früher sich zweimal in Korinth aufzuhalten vorhatte, nämlich nach einem Besuch in Korinth nach Macedonien zu gehen und von dort nach Korinth zurückzukehren. Sie waren über diese Veränderung des Reiseplans mißgestimmt. Der Apostel erklärt sie ihnen. Eben das, was ihn veranlaßte, so an sie zu schreiben, wie er an sie schrieb, eben das bestimmte ihn auch zur Aenderung seines Reiseplans. Er wollte zuerst, was ihm in Korinth mißfiel, geändert wissen, ehe er hinkäme. Er habe ihnen durch seinen Brief nicht wehe thun wollen, sondern immer nur ihr Bestes im Auge gehabt. Er bezeugt, wie schwer ihm geworden, so scharf zu schreiben, und wie gerne er sich mit der Wirkung seiner Rüge jenes schlimmsten Aergernisses zufrieden gebe, und ermahnt nun, Verzeihung angedeihen zu lassen, wie er selbst auch vergebe.

Hiemit hat der Apostel 1, 15 — 2, 11 zwei ihn persönlich betreffende Punkte erledigt, eine zwiefache Mißdeutung von Solchem, worin sie nur seine Liebe hätten sehen sollen. Er geht nun weiter vom Antritt zum Verfolg seiner Reise. Sie werden ihm jetzt glauben, wenn er von der Unruhe redet, mit der er der Ankunft des Titus entgegensah und die ihn von Troas gleich weiter trieb. Aber sie sollen nicht meinen, als sei er wegen seiner selbst besorgt gewesen oder als habe ihn seine scharfe Sprache gereut. Er bricht in eine Danksagung gegen Gott aus, daß seine Berufsthätigkeit immer, sie mag zum Tod oder zum Leben derer gedeihen, denen er predigt, dem unter allen Umständen so oder anders triumphirenden Gotte dient, wobei er diejenigen, welche von ihm geschieden auf heidnischem Gebiete wirken, καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ nennt (2, 17). Seine Gegner, welche sich auf ihre Empfehlungsbriefe so viel zu Gute thun, werden hierin wieder eine Selbstanpreisung sehen. Aber er darf der von ihm gegründeten Gemeinde gegenüber, die sein Empfehlungsbrief selbst ist, so reden, und darf es auf Grund der Natur des neutestamentlichen Amts, welches im Unterschied vom alttestamentlichen solche Freudigkeit gibt, darf es vermöge der

Natur des Christenthums im Gegensatz zum Judenthum, da hier jeder die Herrlichkeit Christi, von welcher die Predigt sagt, erfährt, darf es auf Grund der Zuversicht, welche ihn unter aller Drangsal und Trübsal, auch Angesichts des Todes, dessen er sich versieht, beseelt, darf es vermöge des guten Gewissens, das er in Betreff seiner Amtsausrichtung hat, sowohl dessen, was er thut, indem es lediglich Bestellung göttlicher Botschaft von dem göttlichen Werk der Weltversöhnung und Ermahnung an die ist, welche sie annehmen, das Heil nicht zu verscherzen, als auch hinsichtlich dessen, wie er solches thut, indem er nichts thut, was sein Amt verunehren könnte, und Alles, was ihn als Diener Gottes zu erweisen geeignet ist.

Mit allem dem (3, 1 — 6, 10) hat er seinen Mund weit aufgethan gegen die Gemeinde, weil sein Herz weit offen ist für sie uud sie mit seiner Liebe umschließt. Sie sollen ihm dies damit vergelten, daß sie sich von ihm sagen lassen, wenn er sie ermahnt, aller Gemeinschaft mit heidnischem Wesen abzusagen. Er hat Anspruch hierauf und hat ihn nicht verscherzt, hat an Keinem übel oder eigensüchtig gehandelt. Doch er weiß ja, daß sie ihm Raum geben bei sich; Titus hat ihm berichtet, welche Wirkung sein Brief gethan, daß er sie göttlicher Weise betrübt hat, um sie zur Abstellung dessen, was er gerügt hat, eifrig zu machen. War es vorher dem Apostel darum zu thun, eine Mißdeutung seiner Sorge zu verhüten, so jetzt eine Mißdeutung seiner Freude. Nicht um sich war er besorgt und nicht seinethalben ist er froh, sondern ihrethalben.

Hier könnte der Brief schließen, wenn den Apostel die Nachrichten, welche Titus gebracht, vollständig befriedigt hätten. Aber dann hätte es schon dessen nicht bedurft, was er 2, 13 — 7, 5 sagt. Zunächst macht die immer noch nicht abgeschlossene Sammlung eine nochmalige Sendung des Titus nöthig. Um dies einzuleiten, erzählt er vorerst weiter, was ihm begegnet ist, geht von der Freude, welche ihm durch Titus geworden, zu der über die macedonischen Gemeinden über, welche einen über ihre arme Kraft weit hinausgehenden Betrag ihrer Sammlung geleistet, und legt im Zusammenhang hiemit der korinthischen Gemeinde diese Angelegenheit dringend wieder ans Herz, aber auf eine für sie ebenso unanstößige, als wirksame Weise, nämlich so, daß er sagt, wie es ihm um sie

zu thun ist, um ihren Ruhm: er will nicht, daß sie hinter Macedonien oder hinter ihrem eigenen guten Vorsatz, mit dem sie daran gegangen, zurückbleiben. In demselben Sinne hat Titus sich bereit finden lassen, mit noch zweien, die sie freundlich aufnehmen sollen, zur Erledigung dieser Angelegenheit nach Korinth zurückzukehren. Nur diese Personen ihnen zu empfehlen achtet er für nöthig (9, 1). Was die Sache betrifft, so ist ja Achaja und Macedonien vorangegangen, und so werden sie nun in der Ausführung nicht hinter Macedonien zurückbleiben wollen. Aber die Einzelnen ermahnt er dann doch, reichlich zu geben, des Gottes eingedenk, welcher es ihnen segnen kann und welchem der Dank der Empfänger für ihre Bekehrung und für ihre Liebesgemeinschaft zur Ehre gereicht. So behutsam ist der Apostel, um sie nicht dadurch zu verstimmen, daß er sie zu diesem Werk der Freiwilligkeit durch seine Autorität dränge, während andererseits der große Raum, den er der Sache widmet, erkennen läßt, welchen Werth sie für ihn hat, wie er denn auch Kap. 9 seine Person in der ersten Person Singularis hervorkehrt.

Letzteres geschieht nun vollends von 10, 1 an, wo der Apostel mit *αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος* beginnt, nicht als wenn er von jetzt an eigenhändig schriebe, sondern weil es sich jetzt um sein persönliches Verhältniß zur Gemeinde handelt. Von hier an macht sich im Gegensatz gegen die vorherige Behutsamkeit und Lindigkeit ein desto auffallenderer Ton immer schneidenderer Schärfe bemerklich. Er kommt auf diejenigen zu sprechen, welche der Gemeinde sagen, sie brauche sich nicht an das zu kehren, was er sie thun heiße oder wenn er sie strafe, und auf das Gehör, das sie ihnen schenkte, den Einfluß, den sie ihnen zu üben gestattete. Der ganze Abschnitt (K. 10—13) beginnt, wie er auch schließt, mit der Bitte, ihm bei seiner Hinkunft ein hartes Auftreten zu ersparen. Denn ein solches wird sonst erfolgen; er versichert der Gemeinde denjenigen gegenüber, welche sagen, nur brieflich habe er den Muth zu solcher Sprache, daß er es hieran nicht fehlen lassen werde. Er macht gegen diese anspruchsvollen Widersacher seines apostolischen Rechts geltend, daß er so gut ein Christ sei, wie sie, und daß er, wenn er einen besonderen Anspruch erhebe, nur geltend mache, was Gott ihm gegeben, dieser Lande Apostel zu sein, über welche hinaus er

es noch sein werde; er ist es da, wo er sich als solcher geltend macht und nicht drängt er sich, wie Andere, in das Gebiet fremder Arbeit ein. Sollte sichs die Gemeinde nicht gefallen lassen, wenn er darum eifert, sie bei Christo zu erhalten, dem er sie zugeführt? Sie lassen sich von ihm, damit aber von der rechten Sinnesweise durch Leute abwendig machen, die ihnen doch nichts Anderes zu bieten haben, und die für höhere Apostel als er gelten wollen, ohne etwas vor ihm vorauszuhaben, außer daß er nicht, wie sie, auf Kosten der Gemeinde gelebt hat. Wenn sie als Juden sich geltend machen, so ist er es auch; und wenn als Diener Christi, so ist er es mehr als Andere, von seinen wunderbaren Erlebnissen ganz zu schweigen. So Großes er zu rühmen hätte, will er nur seiner Schwachheit sich rühmen, welche, auch seine körperliche Schwachheit, dazu dient, daß die Macht der durch ihn waltenden Gnade Gottes in desto hellerem Lichte erscheine. Die Gemeinde hätte ihm ersparen können, sich vor ihr rühmen zu müssen, da sie Alles erlebt hat, woran sie ihn als Apostel erkennen konnte; und seine Widersacher haben nichts gethan, was ihn gegen sie in Schatten stellt; sie ist in keinem Stücke gegen eine andere Gemeinde verkürzt, außer daß er nicht auf ihre Kosten gelebt hat, was er auch ferner so halten wird, weil es ihm nicht um das Ihre, sondern um sie zu thun ist. Und nun schließt er, zurückkommend auf das, womit er Kap. 10 diesen letzten Abschnitt seines Briefs begonnen. Die Gemeinde konnte den Brief so verstehen, als sei er eine Selbstrechtfertigung des Apostels, um sie sich günstig zu stimmen. Dies ist keineswegs der Fall. Er hegt nur die Besorgniß, daß er es in Korinth nicht finden werde, wie er möchte, und dann anders auftreten muß, als ihm lieb ist. Er wird Strenge brauchen gegen Alle, die er als unbußfertige Sünder befindet. Darum soll die Gemeinde sich selbst prüfen, wie es mit ihr steht. Denn ihm ists nicht darum zu thun, seine Drohung zu verwirklichen, sondern sie bewährt zu finden.

Der Brief hat mild und freundlich begonnen und blieb es, so lange der Schreibende in der ersten Person Pluralis sich bewegte. Er endigt scharf und strenge und ist dies von da an, wo die erste Person Singularis eintritt. Denn einerseits ist sein voriger Brief gut aufgenommen worden von der Gemeinde, andererseits ist an

ihr noch viel zu wünschen übrig. Ist dort die Schreibweise schwerfällig und verwickelt wie von Einem, der sich Gewalt anthut, so hier sich überstürzend und schneidig. Vergleicht man diese Schreibweise des zweiten Briefes mit dem einfachen und leichten Stil des ersten, so sieht man, wie Pauli Ausdrucksweise ganz durch die Natur der Sache bestimmt ist. Man wird, wenn man dies beachtet, gewitzigt werden und nicht vorschnell aus der Verschiedenheit der Schreibart gegen den pauliniſchen Ursprung einen Schluß ziehen.

Die scheinbare Unverbundenheit von K. 9, die scheinbare Wiederholung von Kap. 8 in Kap. 9, der andere Ton, den der Brief im Kap. 10 anschlägt, hat Semler[1]) und A. verleitet, denselben in mehrere zu zerlegen. Ewald[2]) achtet den schon von Emmerling für störend angesehenen Abschnitt 6, 14 — 7, 1 für einen Einschub einer anderen Hand. Wieseler[3]) glaubt, bis 7, 1 sei der Brief vor, 7, 2 ff. nach des Titus Ankunft vom Apostel geschrieben. Alle diese Annahmen werden durch den von uns versuchten Nachweis des inneren Zusammenhangs widerlegt.

Klöpper[4]) hält anzunehmen für nöthig, daß zwischen dem ersten und zweiten Brief einer verloren gegangen, weil nur dieser die Gemeinde habe so umstimmen können, nachdem Timotheus nichts ausgerichtet, von dem er annimmt, daß er Zeuge der übeln Aufnahme des ersten Briefes gewesen. Nach Hausrath[5]) gehören die Kapp. 10—13 einem früheren Briefe an als die Kapp. 8—9, und zwar 1) weil 13, 5 in dem ἑαυτοὺς δοκιμάζετε noch wieder eine Aufforderung enthalten sei, die Strafe des πόρνος zu vollziehen, was durchaus irrig ist; 2) weil Paulus 12, 16—18 dem Vorwurf begegne, er habe in der Angelegenheit der Sammlung für die Muttergemeinde die korinthische Gemeinde benachtheiligt, wovon aber dort keine Rede ist; 3) weil es sich erst 13, 1 um eine Veränderung des Reiseplans handle, wo aber der Apostel bloß sagt, wie

[1]) Vgl. Keggemann praes. Seml. de duplici ep. ad Rom. append. Hal. 1767 u. Seml. paraphr. 1776. — [2]) Vgl. Sendschreiben d. Ap. Paulus S. 231. — [3]) Vgl. Chronologie des apostolischen Zeitalters S. 356 ff. — [4]) Exegetisch-kritische Untersuchungen über den 2. Brief des Paulus an die Gemeinde zu Korinth. Gött. 1869. — [5]) In seiner Schrift: Der Vier-Kapitelbrief des Paulus an die Korinther.

er kommen werde, nicht daß er direkt von Ephesus komme; 4) wegen der Stelle 11, 4 im Zusammenhalt mit 3, 1; denn während jene Stelle auf ein Kommen eines der Zwölfe deute, die dann v. 5 οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι heißen, rede statt dessen 3, 1 von solchen, die mit Empfehlungsschreiben kommen. Allein der Ausdruck 11, 4 ist ganz allgemein gehalten (ὁ ἐρχόμενος) und die v. 4 Gemeinten sind dieselben, welche sich διάκονοι Χριστοῦ nennen, Paulus aber ψευδαπόστολοι.

Paulus wird seinem zweiten- — oder vielmehr dritten — Brief an die Korinther bald selbst gefolgt sein; denn Titus sollte ja nur die Sammlung beschleunigen, deren Ertrag Paulus nach Jerusalem schicken wollte. Nach den Kapp. 15—16 des Römerbriefs ist nun derselbe in Korinth geschrieben, kurz vor des Apostels Reise nach Jerusalem zur Ueberbringung der Sammlung. Dies führt uns auf den Brief an die Römer. Paulus erklärt 15, 14—32, wie es kommt, daß er den römischen Christen schreibt, da er nie in Rom gewesen und auch jetzt wieder nicht dahin kommt, was er übrigens vorhat, wenn er nach seinem Besuch in Jerusalem nach Spanien geht (vgl. 2 Kor. 1, 10; 10, 16. Akt. 19, 21). Freilich wird nun aber die Aechtheit jener beiden Kapp. angefochten, und so müssen wir unsere Untersuchung auf andere Weise beginnen.

Der Brief an die Römer.

Wir wissen von vorneherein nur das Eine, daß, wenn es in Rom eine Gemeinde von Bekennern Jesu gab, diese sich ohne Zuthun des Apostels gebildet hatte. In dem dorthin gerichteten Briefe fällt uns zunächst die Grußüberschrift auf durch ihre Länge. Indem er sich nennt, sagt er von der göttlichen Botschaft, für welche er den Beruf eines Sendboten hat, daß sie durch die Propheten in ihren Schriftwerken, also durch die heiligen Schriften Israels zuvor verheißen worden, und sagt von dem, welcher ihren Inhalt ausmacht, daß er, der Sohn Gottes, aus dem königlichen Geschlechte

Israels gekommen, aber vermöge Auferstehung aus dem Tode der Sohn Gottes, der er war, in Machtherrlichkeit habe werden sollen, und sagt von seinem Sendbotenamt, daß es bestimmt sei, im ganzen Gebiet des Völkerthums Glaubensgehorsam zu wirken, und seine Leser bezeichnet er, noch ehe er sie genannt, als solche, an welche Christi Ruf auf diesem, dem außerisraelitischen Gebiete, ergangen.

Hiedurch stellt er die Leser gleich in dasjenige Verhältniß zu Israel und Christus und zu seinem Beruf und zu seiner Botschaft, in welchem er will, daß sie stehen. Den Zusammenhang des Christenthums mit der alttestamentlichen Geschichte und Schrift, also mit Israel einerseits, und die Neuheit desselben, welche mit dem Leben des auferstandenen Sohnes Gottes gegeben, andererseits, und die Erstreckung seines apostolischen Berufs über die ganze Völkerwelt, somit auch über diese nicht durch ihn gesammelte Gemeinde hat er ausgesprochen. Denn die Worte v. 6: ἐν οἷς ἐστὲ καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ sind nur dann verständlich, wenn man das v. 5 vorausgegangene ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν im Sinne des Unterschieds von ἔθνη und Ἰσραήλ versteht, also die Leser als Christen bezeichnet sieht, welche es auf dem Boden der naturwüchsigen Menschheit im Unterschiede von Israel sind. Hiemit geräth in Widerspruch, wer den Brief aus seiner Bestimmung für jüdische Christen begreifen will.

Es ist ihm als dem Heidenapostel um eine persönliche Beziehung zu der ohne sein Zuthun entstandenen heidenchristlichen Gemeinde zu thun. So dankſagt er Gotte für ihren Glaubensstand, der in aller Munde sei, und bezeugt ihnen weiter seinen persönlichen Antheil an ihnen mit der Versicherung, wie es ihn seit lange verlangt, zu ihnen zu kommen und eine ihnen förderliche, ihm erquickliche Gemeinschaft mit ihnen zu pflegen. Aber auch zur Ausbreitung des Evangeliums hat er in die Welthauptstadt kommen wollen und sichs oft vorgenommen, ist aber bis jetzt immer verhindert worden. Wenn er also bis jetzt nicht nach Rom gekommen, so will dies nicht so verstanden sein, als habe er einen Grund, es zu unterlassen; und wenn er kommen wird, nachdem schon eine Gemeinde dort besteht, so will dies nicht anders verstanden sein, als daß sich

sein Beruf auch über sie erstreckt. Er hat also vor, zu kommen, und schreibt, weil er jetzt noch nicht kommt.

Daß er keinen Grund hat, in Rom nicht zu predigen, wie sonst in der Heidenwelt, führt er in der Art aus, daß er versichert, er fürchte nicht, mit Schanden zu bestehen, und seine Versicherung damit begründet, daß er sagt, was ihm die apostolische Botschaft sei, nämlich eine Gottesmacht Jedwedem zum Heil, der da glaubt, ohne anderen Unterschied von Juden und Heiden, als daß sie es den Ersteren, welche sie bereits in einer heilsgeschichtlichen Beziehung zum Gotte dieses Heils vorfindet, zuvörderst und zunächst ist, nicht aber dem Einen mehr oder weniger als dem Andern. Der Glaube, der sie hinnimmt, ist für Alle die einzige Bedingung des einigen Heils. Dies führt der Apostel aus bis 4, 25. In Form einer Begründung des οὐκ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον v. 16 kann er eine ohne sein Zuthun gesammelte Gemeinde wissen lassen, was ihm τὸ εὐαγγέλιον ist, daß er nicht eine sonderliche Lehre hat, und etwa anderen Auffassungen des Christenthums begegnen. So kann er hoffen, wenn er hinkommt, sie mit sich in Uebereinstimmung zu finden.

Er hebt damit an, daß jeder andere Wahrheitsbesitz außer dem Christenglauben nur dazu dient, die Menschen dem göttlichen Zorngericht zu überliefern, indem sie durch ihre Sünde die ihnen gegebene Wahrheit nicht zur Herrschaft gelangen lassen und andererseits unentschuldbar sind. So erstlich die Erkenntniß der in der Schöpfung sich dargebenden Wahrheit, daß und was Gott sei. Statt ihn hienach zu ehren, sind sie in abgöttisches Wesen verfallen, wofür sie zur Strafe solchen Verwirklichungen ihres sündigen Wesens anheimgegeben worden, durch die sie sich entweihen und um ihre geschöpfliche Ehre bringen, Leidenschaften fröhnen, mit welchen die Selbstfortpflanzung des Geschlechtes unmöglich bestehen kann, und eine Sinnesart hegen, die ihr eigenes sittliches Urtheil verdammt.

Nicht anders aber, fährt er 2, 9 fort, verhält es sich mit dem Besitze eines heilsgeschichtlich geoffenbarten Gesetzes. Der Jude hat damit nichts voraus vor dem Heiden gegenüber dem unparteiischen Gerichte Gottes, das sich nur nach dem Verhalten des Menschen bestimmt. Weder sein Wissen von dem wahren Gotte, noch

sein Besitz des Gesetzes, noch die Beschneidung, die ihn von Gottes wegen unterscheidet, wird ihm helfen, wenn sein Verhalten damit in Widerspruch ist, sondern er kann hinter dem Heiden zurückstehen, wenn dieser das sich selbst ist, was der Jude, ohne darnach zu thun, am Gesetz hat. Darum wird aber nicht geläugnet, daß der Jude etwas voraus hat von Gottes wegen und seine Beschnittenheit zu etwas gut ist an sich selbst. Gott bleibt der Wahrhaftige, als welcher er ihnen das Wort der Wahrheit zu wissen und zu verkündigen gegeben hat, wenn ihrer auch ein Theil bei der Wahrheit nicht bleibt. Ja, darauf soll es hinauskommen, daß Gott als der Wahrhaftige da steht und jeder Mensch als Lügner, als mit der Wahrheit in Widerspruch. Mit diesem Satz 3, 4 ist der Apostel bei der Wendung angelangt, mit der er von dem nur zum Gericht gedeihenden außerchristlichen Wahrheitsbesitze zu dem der Christen übergeht, welcher sie dem Gericht entnimmt. Worin derselbe besteht, führt er 3, 5—26 in der Weise aus, daß sich zeigt, wie mit der Eigenartigkeit des Inhalts, der hier gewußt wird, auch die Eigenartigkeit des Wissens um denselben, nämlich der Glaube gegeben sei. Nicht um sein selbst willen, um nicht ungerecht zu sein, befindet sich Gott in der Nothwendigkeit, uns mit seinem Zorngericht zu verschonen. Aber ebensowenig gehen wir Christen desselben von unsretwegen ledig. Von einer Gerechtigkeit, die wir selbst besäßen oder durch Erfüllung des heilsgeschichtlich geoffenbarten Gesetzes erwerben könnten, ist bei uns keine Rede. Eine göttliche Gerechtigkeit, die Gottes, nicht unser ist, ist geoffenbart worden, eine Gerechtigkeit, welche darum Gegenstand des Glaubens und also auch für alle bestimmt ist und allen zu eigen wird, welche sich ihrer gläubig versichern lassen, indem kein Unterschied zwischen ihnen besteht. Sie haben alle gesündigt und alle ermangeln der göttlichen Herrlichkeit, haben wider Gott gethan und stehen in einem ungöttlichen Dasein, ohne anders gerecht zu werden als durch die Erlösungsthat Gottes, welcher seine Gerechtigkeit so erzeigt hat, daß er nun nicht blos selbst gerecht, sondern auch ein Rechtfertiger ist, nämlich Rechtfertiger der Gläubigen.

Also (3, 27 ff.) die Eigenartigkeit der Gottesoffenbarung, welche den Inhalt der christlichen Lehre ausmacht, Offenbarung

einer für die Menschen zubereiteten göttlichen Gerechtigkeit zu sein, bringt auch die Eigenartigkeit des menschlicherseits zur Erlangung dieser Gerechtigkeit erforderten Verhaltens mit sich, daß es im Glauben an die Thatsache unserer Erlösung durch Christum besteht, durch welche jene uns zuzuerkennende Gerechtigkeit bereitet ist. Ist aber der Glaube jetzt die Heilsbedingung, so ist es auch er allein und schließt alles gesetzliche Thun von unserem Heilswege aus, welcher dann derselbe und gleiche für Juden und Heiden ist, so jedoch, daß die Lehre vom Glauben keineswegs mit dem Bestehen einer göttlichen Ordnung des menschlichen Thuns unverträglich ist, solche vielmehr erst zu Stand und Wesen bringt. Wollte nun jüdischerseits dieser letzteren Aussage gegenüber eingewendet werden — welcher Einwand also den Lesern gemacht werden könnte, weil sich Paulus sonst nicht darauf einließe —, daß sie den Abraham, den Ahnherren des Volkes Gottes und somit dieses selbst um die Stellung und Bedeutung bringe, welche er in der Heilsgeschichte der Schrift zufolge einnimmt, womit der Zusammenhang des Christenthums mit der alttestamentlichen Geschichte aufgehoben wäre, so ist vielmehr das Gegentheil wahr. Es beruht nämlich dieser Einwurf auf der Voraussetzung, daß sich Abraham die ihm gewordene heilsgeschichtliche Stellung durch gesetzliche Leistung verdient habe. Er wird also schon durch des Apostels Berufung auf die Schrift selbst hinfällig, der zufolge ihm sein Glaube für Gerechtigkeit geachtet worden und er die Beschneidung, diesen Anfang des Gesetzes Israels, auf Grund seiner Glaubensgerechtigkeit als Zeichen und Siegel derselben empfangen hat. Wonach nun seine Ahnherrnschaft sich auch über die Heiden, welche gläubig werden, erstreckt und seine Bedeutung, Ahnherr des Volkes Gottes zu sein, sammt der sich daran schließenden Verheißung, der zufolge die Welt dem Volke Gottes zu eigen wird, nur für die gläubigen Beschnittenen und auch für die unbeschnittenen Gläubigen gilt. Also nicht blos nicht gefährdet ist Abrahams heilsgeschichtliche Stellung durch die Lehre vom rechtfertigenden Glauben, sondern im Lichte desselben erkennt man erst den ganzen Umfang und die rechte Wahrheit derselben. Andererseits ist sein Glaube selbst die rechte Erfüllung der göttlichen Forderung, indem er nichts Anderes ist als Gotte die Ehre geben. Unser

christlicher Glaube aber ist eben dasselbe Verhalten gegen Gott und also auch derselben Rechtfertigung gewiß, wie der Abrahams.

Nachdem im Gegensatz zu allem anderen Wahrheitsbesitz als das eigentliche Wesen der christlichen Lehre, daß sie Lehre vom rechtfertigenden Glauben an Jesum, und dieser Lehre Uebereinstimmung mit dem von der Schrift bezeugten maßgebenden Anfang des Volkes Gottes aufgezeigt ist, so folgt nun von 5, 1 — entsprechend dem εἰς πίστιν 1, 17, nachdem bisher das ἐκ πίστεως auseinandergelegt worden — eine Ermahnung auf Grund dessen, daß wir Christen auf dem Glaubensweg gerecht werden. Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως — heißt es — εἰρήνην ἔχωμεν πρὸς τὸν θεὸν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Christum sollen wir uns den Mittler unseres Friedensverhältnisses zu Gott sein lassen, was der Weise, wie wir gerecht geworden, entspricht, ihn, durch den wir zu der Gnade, daß wir gerecht, gelangt sind, in welcher wir stehen, und durch den wir der zukünftigen Gottesherrlichkeit in Hoffnung gewiß sind, ohne daß uns die irdischen Drangsale darum zu bringen vermögen, deren wir uns vielmehr freuen können, weil sie unsere Ausdauer zu bewähren dienen. Verbürgt aber ist uns die Verwirklichung unserer Hoffnung durch die Thatsache, daß Gott uns seinen Geist ins Herz gegeben, welcher macht, daß wir ihn lieb haben. Denn wie sollten wir nun nicht vor dem Zorngericht durch das an uns sich beweisende Leben des Sohnes Gottes errettet werden, nachdem er, als wir noch Sünder waren und unvermögend zum Guten, zum Zweck unserer Versöhnung mit Gott gestorben ist, so daß wir Gottes froh sind, als welcher unser Gott ist?

Mit διὰ τοῦτο 5, 12 will der Apostel auf die Ermahnung zurückkommen, zu der er 5, 1 fortgeschritten war, aber er bleibt in dem hangen, wodurch er verdeutlichen will, was es mit der Herrschaft der Gnade, unter der wir stehen, für eine Bewandtniß habe. Er vergleicht sie nämlich zu diesem Behuf mit der Herrschaft des Todes, unter der wir von Adam her stehen. So entscheidend Adams Sünde gewesen, durch welche der Tod vorhanden ist für Alle, ohne daß jeder Einzelne sich ihn erst verdiente, ebenso, und mehr noch von wegen der Verschiedenheit der beiden Fälle, ist Christi Gehorsam entscheidend, durch welchen das Leben vorhanden ist für Alle

vermöge der rechtfertigenden Wirkung desselben, ohne daß sie es einzeln für sich durch ihr Rechtthun erst erwerben müssen. Das geoffenbarte Gesetz ist zwischen diese beiden entscheidenden Thatsachen nur zwischeneingekommen, die adamitische Sünde zu steigern, was eine diese gesteigerte Sünde überbietende Steigerung der Gnade zur Folge hatte.

Letzteres wird gesagt im Hinblick auf die jüdische Geltendmachung des Gesetzes, als ob die christliche Lehre von der Gnade Gottes in Christo dadurch im Unrecht wäre, daß sie den Menschen nicht unter das Gesetz gestellt sein läßt. Daher wird dann der Einwurf beantwortet, daß es so zu stehen komme, als solle man bei der Sünde beharren, damit die Gnade dadurch desto gesteigerter werde. Mit der That sollen die Christen beweisen, daß dem nicht so ist. Der Christ ist mit dem Eintritt in die Gemeinschaft Christi an seinem Tode in der Art betheiligt worden, daß das Leben, wie es unter der Herrschaft der Sünde war, für ihn mit Christi zur Sühnung der Sünde geschehenem Tode vorbei ist und ein neues, welches lediglich durch die Beziehung zu Gott bestimmt und Gemeinschaft des Lebens Christi ist, für ihn begonnen hat. Diesem Uebergang und dem damit gegebenen Verhältniß zu Gott entspricht ein Verhalten, in welchem sich der Mensch als todt für die Sünde und lebend zu Gott erweist. Zu solchem Verhalten ermahnt der Apostel die Leser. Die Sünde wird nicht herrschen über uns, weil wir unter der Gnade, nicht unter dem Gesetz sind; so sollen wir sie auch nicht über uns herrschen lassen.

Denn, fährt er 6, 15 fort, so ist es nicht, daß wir deßhalb, weil wir unter der Gnade und nicht unter dem Gesetz sind, sündigen mögen. Wir sind nicht in diesem Sinne frei geworden, sondern aus Knechten der Sünde Knechte der Gerechtigkeit. Als solche sollen die Leser sich erzeigen, um statt des Soldes der Sünde das ewige Leben, die Gnadengabe Gottes zu empfangen. Die Leser sollen also durch einen Wandel, welcher ihrem Gnadenstande entspricht, indem ein Sündenleben mit ihm sich in Widerspruch setzen würde, d. h. durch die That diejenigen widerlegen, welche die christliche Lehre beschuldigen, sie gestatte dem Menschen bei der Sünde

zu beharren und Sünde zu thun, weil sie lehre, der Mensch stehe nicht unter dem Gesetze.

Nachdem in Kap. 6 die Weisung gegeben ist, die Einrede derer, welche sich nicht darein finden können, daß die Christen nicht unter dem Gesetz sind, nämlich der Juden, durch ein sittliches Verhalten, wie es dem Christenstande entspricht, zu widerlegen, wendet sich der Apostel 7, 1 zu den Christen, welche unter dem Gesetz gewesen sind und darunter bleiben zu sollen meinen, und beweist ihnen aus dem Gesetze selbst, daß für sie das Leben, für welches sie ihm untergeben waren, und somit der Stand unter demselben aufgehört hat. Denn durch Christi Tod und ihre Betheiligung an demselben hat dies Leben für sie ein Ende genommen und sind sie in ein neues übergetreten, wo sie dem Auferstandenen angehören, um nun nicht mehr nach dem Buchstaben des Gesetzes, sondern in dem Geiste ihres neuen Lebens Gotte zu dienen. Für sie ist also das Loskommen vom Gesetz und von der Sünde ein und derselbe Vorgang.

Der Christ, auch der vordem unter dem Gesetz gestandene, braucht also nicht nur nicht dem Gesetz unterstellt zu sein, um nicht zu sündigen, sondern gerade dadurch, daß er nicht mehr unter dem Gesetz ist, ist ihm ermöglicht, Gotte mit heiligem Wandel zu dienen (3, 31). So 6, 1 — 7, 6. Letzteres konnte nun so mißdeutet werden, als sei es eine Herabwürdigung des Gesetzes. Ist das Gesetz Sünde, wenn Freikommen vom Gesetz und Freikommen von der Sünde eins ist? Der Apostel gibt die Antwort aus der eignen Erfahrung. Es verhält sich nicht so, sagt er, wohl aber weiß, wer so, wie er, unter dem Gesetze hergekommen ist, daß der Sünde im Menschen das Gesetz dazu dient, durch das Verbot die Lust nach dem Verbotenen zu wirken, so daß sie hierdurch seine persönliche Sünde wird und er damit auch persönlich dem Tode anheimfällt. Das Gesetz ists auch nicht, welches den mittelst des Gesetzes zur Sünde Verführten zum Tode gereicht, sondern die Sünde und der, welchem solches widerfahren ist, kommt dadurch zur Erkenntniß, wie sehr die Sünde Sünde sei. Denn da weiß ich nun, daß das Gesetz geistlich ist. Aber ich höre damit nicht auf, unter die Sünde geknechtet zu sein. Ich lerne nur mich, der ich

innerlich und persönlich das Gesetz Gottes für gut erkenne und Lust an ihm habe, von mir, nämlich von meiner angeborenen Natur, in welcher die Sünde wohnt, unterscheiden, indem die in mir wohnende Sünde es ist, welche macht, daß ich das Gute nicht thue, das ich will, und das Böse thue, das ich nicht will. Ich komme nicht weiter als zu der Erkenntniß meines Elends, daß ich in einem Tode liege, von dem ich nicht anders loskommen kann, als durch den Tod, weil er damit gegeben ist, daß ich in diesem Leibe lebe (7, 7—24).

Wenn ich, fährt Paulus fort, danksage, statt so zu klagen in Verzweiflung, so geschieht es durch Christum Jesum. Folglich bin ich an mir selbst, abgesehen von Christo, wenn ich auch innerlich und persönlich dem göttlichen Gesetze diene, so doch mit dem, was ich von Natur bin, im Dienste eines Gesetzes der Sünde. Frei also von aller und jeder Verdammniß sind in der Gegenwart diejenigen, welche in Christo Jesu wandeln. Denn was mich frei gemacht hat von dem Gesetz der Sünde und des Todes, daß ich ihm nicht mehr, auch mit dem, was ich von Natur bin, nicht mehr diene, ist der Geist desjenigen Lebens, das wir in Christo Jesu leben. Gott hat, nachdem er seinen Sohn in derselben Natur, die bei uns eine sündhafte ist, und um der Sünde willen, also weil sie ist und damit sie nicht mehr sei, in die Welt hat kommen lassen, der in unserer Natur waltenden Sünde das Recht, das sie in Anspruch nahm, uns zu beherrschen, abgesprochen, dies aber zu dem Zwecke, damit in uns des Gesetzes Forderung zur Verwirklichung käme, indem unser Sein, als ein nunmehr nach dem Geist gearte-tes, welcher der Geist unseres neuen christlichen Lebens ist, mit sich bringt, daß wir das, was des Geistes ist, unser Dichten und Trachten sein lassen. Und andererseits ist unser Sein nicht mehr ein in der angeborenen Natur, sondern im Geist beschlossenes, von ihm getragenes, und darum stehen wir in einem Leben, welches frei ist vom Tod, wenn auch unser Leib noch ein dem Tod verfallener ist.

So die Gegenwart des Christenstandes 7, 25 — 8, 10. Die Auseinandersetzung mit denjenigen, welche sich des Gesetzes annehmen zu müssen meinten, ist hier zu Ende. Der Apostel geht nun über in dasjenige und dahin zurück, wo er vor Beginn der-

selben, vor 5, 20 gestanden. Daher er nun von der Hoffnung auf die δόξα handelt, von welcher er 5, 1 ff. gesagt; aber wie dort im Anschlusse an unsere Rechtfertigung durch den Glauben, so jetzt im Anschlusse an unsere Rechtbeschaffenheit des Verhaltens, welche die Gegenwart unseres Christenstandes ausmacht. Diese Gegenwart verbürgt uns eine Zukunft, in welcher Gott unsere Leiber, die jetzt sterblich sind, um seines Geistes willen, der ihnen innewohnt, lebendig macht, wenn wir anders des Leibes nicht schonen, damit dem Geiste sein Recht werde, von dem wir uns treiben lassen müssen. Und die Gotteskindschaft, welche Gottes Geist uns bezeugt, ist Unterpfand der zukünftigen Betheiligung an der Herrlichkeit Christi, vorausgesetzt, daß wir uns des Leibes um Christi willen nicht weigern, eine Herrlichkeit, deren Größe darnach zu bemessen ist, daß die ganze Schöpfung ihr entgegenharrt, indem sie an derselben Theil haben wird.

Die Gegenwart ist eine Zeit des Seufzens für die Schöpfung, für uns, die wir den Geist besitzen, für den Geist selbst, der uns mit Seufzern, die er in uns wirkt, bei Gott vertritt. Aber wir wissen auch, daß denen, die Gott lieb haben, da sie die göttlichem Vorsatz zufolge Berufenen sind, Alles zu Gutem behilflich ist. Hat doch der Vollzug dieses Vorsatzes schon begonnen, dessen schließliche Verwirklichung darin bestehen wird, daß wir in ein Dasein versetzt werden, worin wir dem Sohne Gottes ebenbildlich sind. Und gibt es doch schlechterdings nichts, was die Verwirklichung dieses Vorsatzes vereiteln und trennend zwischen uns und die in der Person Jesu Christi uns begründete und vermittelte Liebe Gottes treten könnte.

So ist in K. 5—8 die Ermahnung begründet, daß wir, nachdem wir von Glaubens wegen gerecht geworden, unser Friedensverhältniß zu Gott durch Jesum Christum sollen vermittelt sein lassen, durch welchen uns die zukünftige Herrlichkeit, ohne daß das Leid der Gegenwart uns darin stört, ebenso gewiß als die Gnade, in der wir stehen, zu Theil geworden ist. Eine Gottesgerechtigkeit — so hieß es ja 1, 17 — wird in der Heilsbotschaft geoffenbart ἐκ πίστεως und εἰς πίστιν. Glaube ist die Bedingung und er allein und auf Glauben ists damit abgesehen und auf Glauben allein;

es bedarf keines gesetzlichen Thuns dort, keines Standes unter dem Gesetz hier. Aber der Apostel hat gesagt: εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι. Soll sichs nun hiemit so verhalten, daß bloß einzelne Juden gläubig werden und in der heidnischen Christenheit verschwinden, das israelitische Volk aber seines sonderlichen Berufs verlustig geht und neben der heidnischen Christenheit vom Heil ausgeschlossen bleibt? Und ficht ihn dies nicht an, wenn er die Lehre predigt, durch deren Abweisung sein Volk außerhalb des Heiles zu stehen kommt?

Mit diesem letzten Punkt hebt er Kap. 9 an. Man soll nicht so von ihm denken. Je triumphirender seine christliche Zuversicht (Kap. 8) ist, desto überraschender, aber eben deßhalb desto nachdrucksvoller ist die Versicherung, daß ihm ein tiefes Leid im Herzen brennt um sein Volk. Aber nicht als sehe er in dessen dermaligem Geschick einen Widerspruch mit der h. Schrift. Die Ursprungsgeschichte Israels zeigt das Grundgesetz auf, daß Gottes vorgängiger Wille maßgebend ist für die Theilnahme am Heil. Die Schrift lehrt, daß nicht, was der Mensch ist oder will oder thut, bestimmend ist für Gott, sondern daß Gottes Wille es ist, der in Allem sich verwirklicht, ohne daß der Mensch berechtigt ist, Einsprache zu thun. Nun hat Gott solche, an denen er seine Zornesmacht erzeigen wollte, getragen mit dem Willen, Gegenstände seiner Güte zu verherrlichen, und diesen Willen damit erzeigt, daß er Juden und Heiden berief. Aber Israel hat den Weg des Heiles, auf dem nun Heiden gerecht werden, nicht gewollt, sondern sein eigenes Verdienst der Werke geltend machen wollen. Darum ists ihm ergangen, wie die Schrift geweissagt hat.

Nicht als wenn sich der Apostel nun hiebei beruhigte. Sein Wunsch (10, 1) geht auf seines Volkes Heil. Er erkennt auch an, daß es ihm um Gott zu thun ist. Aber sein Eifer ist mit eigenwilliger Mißkennung der göttlichen Gerechtigkeit verbunden, welche dem Gläubigen zu Theil wird, seine Gerechtigkeit vor Gott zu sein. Und ist doch, wo Christus ist, kein Raum mehr für das Gesetz und gesetzliches Thun, sondern nun ist das Wort von Christo vorhanden, welches lediglich geglaubt sein will und bekannt, für Juden und Heiden gleichermaßen. Die Gegenwart ist die Zeit der Ver-

kündigung dieses Worts, und Ungehorsam ists, wenn es nicht geglaubt wird. Was Israel jetzt widerfahren, ist nur das durch diesen Ungehorsam verschuldete, von der Schrift geweissagte Geschick.

Dieses Geschick ist nicht Verstoßung des Volkes als solchen (11, 1) von Seiten Gottes. Der Apostel beweist dies schon daraus, daß er selbst, der Apostel des Völkerthums, ein Israelite ist, sodann daraus, daß es eine israelitische Gemeinde Gottes gibt, aber lediglich von der Gnade Gottes wegen, nicht als wenn es durch menschliches Thun verdient wäre; und wenn das übrige Volk draußen steht, so ist dies eine Strafe für seine Sinnesart. Und wenn hiedurch das Heil der Völkerwelt zugewendet worden, so soll dies Israel eifersüchtig machen, desselben auch theilhaft zu werden, und der Apostel achtet es für eine Verherrlichung seines Amts, wenn es ihm gelingt, Einzelne seines Volkes zu erretten. Und bei solcher Errettung Einzelner bleibt es nicht. Die heidnischen Christen sollen nicht stolz herabsehen auf das jüdische Volk. Sind sie doch nur in die ursprüngliche jüdische Gottesgemeinde eingepflanzt worden, und können sie doch durch Unglauben dessen verlustig gehen, die Juden hingegen durch Glauben in sie hergestellt werden. Und dies wird geschehen. Israel wird als Volk errettet werden und zum Heile gelangen, nachdem das Völkerthum in das Reich Gottes eingegangen ist. Hienach sollen die Leser die Gegenwart des jüdischen Volks beurtheilen.

Dies letztere von v. 13 des 11. Kap. an ist sonderlich den Lesern als heidnischen Christen gesagt. Alles aber von 9, 1 ist nicht etwa eine Rechtfertigung seiner Thätigkeit als Heidenapostel, sondern eine Verständigung über die gegenwärtige Ausgeschlossenheit des jüdischen Volks von der Heilsgemeinde, eine Ausgeschlossenheit, von der man nicht meinen soll, daß sie ihm gleichgültig sei. Die Leser sollen wissen, wie er dazu steht, und soweit sie Anstoß an ihr nehmen möchten, welche Bewandtniß es damit habe; die heidnischen Christen aber insonderheit sie nicht so mißverstehen, als hätten nun sie ein Israel ausschließendes Recht darauf, die Heilsgemeinde zu sein.

Ein bloßer Anhang zu 1, 7 — 8, 39 ist dies nicht, sondern ein wesentlicher Bestandtheil dessen, was der Apostel der Gemeinde

zu sagen hatte, weil Beantwortung einer Frage, welche ebensowohl seine Person anging, als die christliche Lehre betraf, Ersteres wegen seines Heidenapostelthums, Letzteres wegen ihrer Bestimmung Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι, womit die Ausschließung des Volks des heilsgeschichtlichen Berufs in Widerspruch scheinen könnte. Die jüdischen Glieder der Gemeinde sollen beruhigt, die heidnischen verständigt werden, daß durch die Bestimmung des Christenthums, Weltreligion zu sein, die heilsgeschichtliche Besonderheit Israels nicht aufgehoben ist.

Andererseits ist aber auch 1, 17 — 8, 39 nicht bloß die Einleitung dieses Abschnitts. Bis 4, 25 erklärt der Apostel, warum er sich des Evangeliums nicht schämt, nämlich deßwegen, weil es als Lehre von der Gerechtigkeit durch Glauben an Jesum der alleinige und mit der Schrift übereinstimmige Heilsweg ist. Als diese allein seligmachende Wahrheit meint er das Christenthum; als solche hätte er es auch in der Welthauptstadt gepredigt, und so hofft er sie dort vorzufinden. Von 5, 1 — 8, 39 fanden wir eine ermahnende Belehrung, daß dieser Glaube die alleinige Bedingung des Heils und zwar des völligen Heils sei, indem es nur gilt, das zu bleiben und so sich zu verhalten, wie es mit diesem Glauben gegeben ist. Hiemit ist gelehrt, wie dem Juden zu entgegnen sei, der das Christenthum als eine Auflösung der sittlichen Pflicht ansieht, und dem Christen zu beweisen, daß er mit dem Gesetz unverworren sei. Im ersten Abschnitt ist der jüdische Widerspruch, als wenn dieser Heilsweg gegen die Schrift sei, weil gegen Abrahams und somit Israels heilsgeschichtliche Stellung, widerlegt. Im zweiten ist der jüdische Anspruch, daß eine Unterstellung unter das Gesetz nothwendig sei, abgewiesen. Im dritten ist die jüdische Einrede, als wenn ein Heilsweg, welcher das erwählte Volk ausschließe, nicht der rechte sein könne, zurückgewiesen. So ist die Gemeinde in den Stand gesetzt, dem, was jüdischerseits gegen das Evangelium vorgebracht werden mochte, zu begegnen, zugleich aber klargestellt, daß das Wesen der christlichen Lehre, so gewiß sie Lehre von der Gerechtigkeit durch den Glauben an Jesum ist, ein unter dem Gesetz nicht mögliches Leben der Heiligung als selbstverständliche Bethätigung des Glaubensstandes mit sich bringt. Der Apostel aber findet,

wenn er nach Rom kommt, eine Gemeinde vor, welche sich mit ihm einhellig weiß, wenn sie in seinem Christenthum das ihrige erkannt und seinen Ausführungen Raum gegeben hat.

Da er aber noch nicht kommt, um so mehr ist es angezeigt, sie zu rechtem Verhalten nicht bloß in so allgemeiner Weise wie Kap. 6 zu ermahnen. Er nimmt 12, 1 die dort ausgesprochene Ermahnung auf, um dann ins Einzelne zu gehen, zuerst in den Beziehungen, welche das Gemeindeleben als solches mit sich bringt 12, 3—8, daß jeder sich darin in seiner Schranke halte und jeder das, was ihm darin zu thun gegeben, recht thue; dann in den Beziehungen des Einzelnen zum Einzelnen und je nach den verschiedenen Lebenslagen 12, 9—21; ferner innerhalb der staatlichen Ordnung, dem Irrthum gegenüber, als ob der Christenstand von der Unterthänigkeit unter die staatliche Ordnung befreie (13, 1—7), woran sich eine abschließende Ermahnung zur Nächstenliebe und Selbstheiligung schließt, als worein sich Alles faßt, was christlich sittliches Verhalten ist (13, 8—14).

So weit könnte die Ermahnung auch an andere Gemeinden gerichtet sein. Aber was folgt, ist durch sonderliche Vorkommnisse in dieser Gemeinde veranlaßt, von denen der Apostel Kenntniß hat. Es sind da solche, die aus Glaubensschwachheit dieser oder jener Speise sich enthalten zu sollen meinen, namentlich des Fleischgenusses, etwa auch des Weines. 14, 5 ist auch von solchen die Rede, welche gewisse Tage anders als andere halten zu müssen meinen; aber nur im Verlauf der Erörterung, nicht als ob auch solche in der Gemeinde gewesen wären oder als ob solches auch bei jenen der Fall gewesen wäre. Es ist eine Enthaltung, eine freiwillige Selbstcasteiung, ähnlich der, wie Hegesippus sie von Jakobus berichtet, und welche ihren Grund in der Besorgniß hat, mit solchem Genuß zu thun, was sich mit der Heiligkeit des Christenstandes nicht verträgt[1]). Es ist also ebenso unrichtig, hier an Leute zu denken, die sich an die Beobachtung des jüdischen Gesetzes banden, als es verkehrt ist, wenn man aus der Sorge, kein Götzenopferfleisch zu essen, die Enthaltung erklärt, von welcher Paulus spricht. Letz-

[1]) Vgl. v. Hofmann a. a. O. III, S. 554 ff.

teres ist nicht im Geringsten angedeutet; es ist vom Fleischessen ganz allgemein die Rede. Ebendeßhalb weil es den Christen, um welche es sich hier handelt, nicht um die Beobachtung des mosaischen Gesetzes, sondern um eine subjektive Gewissenssache zu thun war, nennt sie Paulus 14, 1 ἀσθενοῦντες τῇ πίστει. Es sind nicht etwa solche, welche auf einem anderen Weg, als dem des Glaubens an Christum vor Gott gerecht werden wollten, sondern solche, denen ihr Glaube nur nicht den Muth gibt, das Genießen der irdischen Nahrung als gleichgültig zu achten. Es werden jüdische Glieder der Gemeinde gewesen sein oder solche, die sich vordem zur Synagoge gehalten haben, nicht aber Essener und Ebioniten, bei welchen jene Enthaltung mit Solchem zusammenhinge, was der Apostel bekämpfen müßte. Und nur Einzelne sind es, welchen gegenüber die Gemeinde zu rechtem Verhalten zu ermahnen ist, daß man sie darum nicht geringer achte, sowie freilich auch sie die Anderen darum nicht für schlechtere Christen achten dürfen, und daß man sie nicht indirekt nöthige, zu thun, was ihr Gewissen ihnen nicht erlaubt. Man sieht, wie der Apostel das Recht des subjektiven Gewissens ebenso wahrt, als er es in Schranken hält.

In Kap. 15, 1—13 ist nun aber nicht etwa eine Fortsetzung dieser Ermahnung zu sehen. Die οἱ ἀδύνατοι v. 1 mit ihren ἀσθενήματα im Gegensatz zu den οἱ δυνατοί sind nicht identisch mit den ἀσθενοῦντες τῇ πίστει, sondern diejenigen, deren Christenleben an Gebrechen krankt, von denen man ihnen zu helfen bedacht sein muß. Es ist ferner zu beachten, daß, was am Schluß des Briefes zu stehen pflegt, die angebliche Doxologie 16, 25—27 wahrscheinlich hinter 14, 23 seine Stelle hat, wo es in fast allen Minuskeln sich findet, während es in den Majuskeln zum Theil fehlt, zum Theil am Ende, zum Theil hinter 14, 23 steht, wie es denn schon Origenes verschieden gestellt fand, welchem zufolge Marcion Alles hinter 14, 23 dissecuit, also wohl den Brief hier enden ließ, und Hieronymus es nicht in allen Handschriften vorfand. Es schließt μόνῳ σοφῷ θεῷ, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν. Denn so hat man zu interpungiren (wie wohl auch 1 Petr. 4, 11), indem διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ weder mit μόνῳ σοφῷ θεῷ verbunden werden kann, noch ᾧ auf Ἰησοῦ Χριστοῦ sich beziehen. Das

Relativ ist der präpositionalen Näherbestimmung nachgesetzt. Das Ganze ist ein Anakoluth. „Ihm — heißt es —, der euch befestigen kann gemäß meiner Heilsbotschaft und der Predigt Jesu Christi, gemäß der Offenbarung des unvordenkliche Zeiten hindurch geschwiegen gebliebenen, jetzt aber an den Tag gebrachten und mittelst prophetischer Schriften (in denen es nämlich als geweissagt aufgezeigt wird) nach des ewigen Gottes Befehl zum Zweck des Glaubensgehorsams in die ganze Völkerwelt hinaus kundgegebenen Geheimnisses, dem allein weisen Gott, dem durch Jesum Christ die Herrlichkeit eignet auf ewig. Amen." Sollte dies hinter 14, 23 stehen, so würde der Inhalt von 15, 1—13 dazu stimmen, indem hier eine Ermahnung folgt, deren die Leser als Heiden bedürfen, daß sie der Schriftweissagung eingedenk, welche für die Christenhoffnung maßgebend ist, sie, die geistlich Gesunden, der geistlich Krankenden sich annehmen sollen, nachdem sich Christus ihrer angenommen lediglich auf Grund göttlichen Erbarmens und ohne daß sie Verheißungen empfangen hatten, die ihnen erfüllt werden mußten, wie Israel, damit sie als eine einheitliche Heidenchristenheit Gott preisen. Es ist diese Ermahnung bei Heiden insofern veranlaßt, als sie, wenn sie Christen wurden, nicht, wie die Israeliten, durch das Band ihres Volksthums auch religiös zusammengehalten waren. So schließt der Abschnitt 12, 1 ff. mit einer Ermahnung, welche darauf zielt, daß die Weissagung der Schrift von einer heidnischen Gemeinde Gottes sich verwirkliche, entsprechend dem, daß der Apostel an eine heidnische Christengemeinde schreibt. Denn dies ist ihm die römische, mögen der jüdischen Christen viele oder wenige in ihr sein.

Der Apostel ist 15, 14 mit dem zu Ende, was er der römischen Christenheit ihrer selbst wegen zu sagen hat. Zu solchem übergehend, was seine Person und persönliche Beziehung zur Gemeinde anbetrifft, sagt er 15, 14 im Rückblick auf den Brief, obgleich überzeugt, daß es ihnen weder an rechter Gesinnung noch an Erkenntniß fehle, und daß sie im Stande seien, sich selbst untereinander zu ermahnen, habe er ihnen doch schreiben wollen; und fügt hinzu τολμηρότερον δὲ ἔγραψα ὑμῖν, denn er wendet sich an eine ohne sein Zuthun entstandene Gemeinde, aber sein über die

Heidenwelt sich erstreckender Beruf hat ihn dazu bestimmt. Derselbe hat ihn bisher im Morgenland beschäftigt, wo er von Jerusalem bis Illyrikum (v. 19) das Evangelium verbreitet hat; nach Rom aber konnte er nicht kommen, da er immer da das Evangelium verkündigte, wohin es noch nicht gedrungen. Wenn er jetzt kommt, so geschieht es nur auf der Durchreise nach Spanien, nachdem er erst sein Geschäft in Jerusalem ausgerichtet. Da will er sie aber besuchen. v. 33: ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης μετὰ πάντων ὑμῶν· ἀμήν ist der Schluß seines Schreibens an die Gemeinde, ohne das letzte Wort zu sein. Es folgt 16, 1 ff., was Einzelne angeht. Denn nun empfiehlt er noch die Ueberbringerin und bestellt Grüße vorab v. 3 an Priscilla und Aquila καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν. Sie waren nach Akt. 18, 2 bei der Verbannung der Juden durch Claudius aus Rom nach Korinth gekommen, dann nach Ephesus, um dem dahin seine Wirksamkeit verlegenden Apostel die Stätte zu bereiten. Jetzt nachdem er Ephesus verlassen hat, finden wir sie wieder in Rom, wo sich inzwischen wieder eine Judenschaft gesammelt hat, wie denn die Austreibung der Juden gar nicht zum Vollzug gekommen zu sein scheint. Wie in Ephesus ist ihr Haus auch in Rom die Stätte einer engeren Christengemeinschaft. Alle v. 5—13 Genannten werden Glieder derselben sein; bei den meisten bemerkt der Apostel, welche persönliche Beziehung er zu ihnen habe, bei mehreren, daß sie seine συγγενεῖς seien, nämlich im Sinne von 9, 3. Daneben finden sich noch zwei andere Gruppen, wo unter den Namen keine jüdischen bemerklich sind. So tritt er zu den Einzelnen der Gemeinde in persönliche Beziehung, was um so zweckmäßiger ist, als er der Gemeinde im Ganzen persönlich fremd ist. Er tritt ihr nahe, ehe er hinkommt, die Theilnahme beweisend, mit welcher er Kenntniß von ihr genommen. Zugleich aber warnt er vor denen, welche Spaltungen anrichten und Lehren bringen, die von der gemeinchristlichen, welche sie gelehrt worden sind, abweichen. Nicht als wären solche Lehren schon dort, aber er warnt vor ihnen, falls sie kommen sollten. Hiemit ist auch derjenige Theil des Briefes, welcher den persönlichen Beziehungen gewidmet ist, zu Ende. Denn auch jene Warnung bezieht sich auf Personen, denen die Gemeinde nicht Raum geben

soll. Er schließt wieder mit einem ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μετ' ὑμῶν (16, 20).

Aber auch dies ist noch nicht seine eigenhändige Unterschrift. Es geht noch vorher eine Bestellung von Grüßen von Personen aus seiner Umgebung, auch von demjenigen, welchem der Apostel dieses Schreiben diktirt hat. Dann erst folgt die eigenhändige Grußunterschrift v. 24.

Man sieht die Kapp. 15 u. 16 ganz oder theilweise als diesem Brief fremde Bestandtheile an, welche etwa versehentlich zum Theil aus einem Brief nach Ephesus — letzteres wegen der Erwähnung von Aquila und Priscilla — hiehergekommen oder mit Verwendung von solchem, das wirklich dem Brief, zum Theil aber einem Brief des Apostels nach Ephesus angehörte, später hinzugefügt worden mit der Absicht, die dem Apostel ungeneigte, vorwiegend judenchristliche Gemeinde mit seinem Briefe auszusöhnen. Baur[1]) ist überhaupt gegen die Aechtheit der beiden Kapitel. Sie stimmen nicht zu seiner geschichtlichen Anschauung. In 15, 1—13 komme der Apostel auf schon gegebene Ermahnungen zurück. Er mache den Judenchristen damit, daß er sagt, Christus sei als Diener der Beschneidung erschienen, die Wahrheit der den Vätern gegebenen Verheißungen zu bewähren, eine mit dem Inhalt des Briefes unvereinbare Concession, und beruhige sie über die Zulassung der Heidenchristen, welche ausschließlich Gnadensache, durch alttestamentliche Schriftstellen, wo sie vorausverkündigt sei. Aber wenn die Ermahnung dahin geht, daß die Heidenchristen einander zu brüderlicher Gemeinschaft aufnehmen, die Gesunden der Kranken sich annehmen sollen, damit es zu einer einheitlichen heidnischen Christenheit komme, so ist dergleichen im Brief noch nicht vorgekommen. Die Citate haben den Zweck, die Schrift den heidnischen Lesern sagen zu lassen, daß das Völkerthum eine einheitliche Christenheit zu werden bestimmt sei neben Israel. Und daß Christus zum Zweck der Erfüllung der den Vätern gegebenen Verheißungen dem jüdischen Volk zu dienen in die Welt gekommen, ist eine selbstverständliche Sache,

[1]) Vgl. Tübinger Ztschr. 1836, 3 u. Paulus S. 398 ff.; s. auch Theol. Jahrb. 1849, S. 493 ff.

deren der Apostel gedenkt, um den ohne an sie ergangene Verheißung, also um so mehr aus freier Güte von Christo angenommenen Heiden desto mehr zur Pflicht zu machen, daß sie Gott dadurch zu verherrlichen bedacht seien, daß sie das werden, was sie zu werden bestimmt sind, eine einheitliche Christenheit. In allem dem erkennt man den Heidenapostel, dem es um eine heidnische Christenheit zu thun ist; aber es liegt darin keinerlei Concession an die Judenchristen oder eine Beruhigung derselben. Der Einwand endlich, daß die Fortsetzung des Kap. 14 Gesagten hiezu nicht passe, erledigt sich von selbst, wenn es keine Fortsetzung, sondern, wie wir gezeigt, etwas wesentlich Verschiedenes ist.

In 15, 14—32 — sagt Baur — entschuldige sich der Apostel gar wegen seines Briefs, welcher allerdings überflüssig sei, wenn, wie es 15, 14 heiße, die Leser μεστοὶ ἀγαθωσύνης, πεπληρωμένοι πάσης τῆς γνώσεως seien. Er entschuldige sich, indem er zu erkennen gebe, daß er sich der Begränzung seines Missionsgebietes wohl bewußt sei, wobei er Jerusalem als den einen, Illyrikum als den anderen Gränzpunkt benenne, jenes eine Concession an die Judenchristen, für die ein Apostel nur von Jerusalem ausgehen konnte, dieses unerklärbar aus des Apostels Geschichte. Er sehe Rom und Italien als ein schon unter anderer apostolischer Autorität stehendes Gebiet an, über das er hinaus müsse, während er dann auch den Brief nicht habe schreiben dürfen. Die Beisteuer aus Achaja und Macedonien werde so vorgestellt, als sei sie schuldiger Dank für die von den Christen Jerusalems ihnen mitgetheilten geistlichen Güter, während sonst nur der Apostel selbst es sei, der diesen Gemeinden das Evangelium gebracht. Aber die Anerkenntniß des guten Christenstandes der Gemeinde ist nicht stärker als 1, 12; und daß er schreibt, mußte allerdings nach zwei Seiten hin gerechtfertigt werden, soferne die römische Gemeinde eine ohne ihn entstandene ist, und weil er nicht selbst kommt. Das Letztere rechtfertigt er dadurch, daß er bisher im Morgenland sein Werk zu thun gehabt und daß er nur immer da Christum verkündigen wolle, wo er noch nicht verkündigt worden. Daß Rom und Italien unter einer anderen apostolischen Autorität seien, sagt er nicht, sondern nur, daß dort Christus schon verkündigt war. Im Gegentheil rechtfertigt er sein

Schreiben durch seinen über die ganze Völkerwelt sich erstreckenden Beruf. Daß Christus in Rom schon verkündigt ist, hindert ihn aber nicht, der Gemeinde zu schreiben. Denn er meint nicht, daß er dort nicht wirken dürfe, sondern sagt nur, daß er dorthin zu gehen nicht den Beruf gehabt, wie dahin, wo das Evangelium noch nicht geprediget worden. Daß er (15, 19) ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ das Evangelium von Christo geprediget, heißt nicht, daß er aus Jerusalem ausgezogen, sondern er benennt den Umfang des Gebietes seiner Thätigkeit nach den äußersten Endpunkten, zwischen welchen es liegt. Was zwischen dem Ausgangspunkt des Christenthums und zwischen der Gränze des Abendlandes gegen das Morgenland liegt, sagt er, hat er mit der Predigt des Evangeliums erfüllt. Denn nicht das westlichste Land des morgenländischen Theils des römischen Reichs war Illyrikum, sondern das östlichste des abendländischen, und in diesem Sinne nennt es Paulus, nicht als ob er schon dort gewesen wäre, sondern bis dahin, sagt er, wo das Abendland beginnt, hat er seine Wirksamkeit jetzt ausgedehnt. An Illyrikums Gränze angekommen, wird er nun das Abendland zur Stätte seiner Wirksamkeit machen. Aber er wird gleich (v. 24) in das äußerste Ende des Abendlandes gehen, um das Evangelium da zu verkündigen, wo es noch unbekannt ist, und Rom auf dieser Reise nur berühren. Endlich, daß Achaja und Macedonien das Christenthum aus Jerusalem überkommen, ist nicht gesagt, sondern daß sie von den geistlichen Gütern derer zu Jerusalem Theil bekommen, was ja so gewiß richtig ist, als kein Christenthum zu den Heiden gekommen wäre, wenn es nicht zuvor eine Gemeinde der Gläubigen in Jerusalem gegeben hätte.

Die näheren Umstände, unter welchen Paulus schrieb, so wie sie aus Kap. 15 ersichtlich werden, finden ihre Bestätigung durch eine Vergleichung mit dem Anfang des Briefs. Aus 1, 13 wissen wir, daß Paulus schon früher nach Rom wollte, daß er bisher nur verhindert war, aber jetzt sein Vorhaben auszuführen gedenke. Demnach ist der Brief nicht auf Pauli erster Reise in Europa geschrieben. Als er das erste Mal in Korinth war, mochte ihm der Gedanke kommen, von da nach Rom zu gehen. Damals hat er ihn nicht ausgeführt. So wird er denn jetzt im Begriff sein, die Reise

nach Jerusalem zu machen, auf der er die Sammlung seiner Gemeinden in Macedonien hinzubringen beschlossen hatte, und so Jerusalem noch einmal zu sehen, ehe er nach Rom ging. So sagt uns eine Vergleichung der Korintherbriefe, so sagt uns Paulus hier selbst am Schluß des 15. Kap. des Römerbriefs. Es war ihm ein großes Anliegen, daß er mit der Sammlung seiner Gemeinde wohl aufgenommen werde zu Jerusalem; daß ihm diese Liebesgabe, welche den Beweis gibt, wie sehr er seine Gemeinden in Beziehung zur Muttergemeinde zu erhalten bestrebt sei, eine gute Aufnahme bei ihr bereite. Es muß ihm ebenso sehr daran gelegen sein, daß die rechte Stimmung in Jerusalem gegen seine Gemeinden vorhanden sei, als daß er zu Rom einen rechten Stützpunkt für seine abendländische Wirksamkeit habe. Er weiß ja nicht, auf wie lange er das Morgenland verläßt.

Nach Röm. 16 ist Paulus in Korinth und sendet den Brief durch eine Diakonissin. Diese reist nach Rom um eines Rechtshandels willen, für den sie einen Patronus braucht. Zu einem Aufenthalt in Korinth stimmt auch die Nennung der Gefährten des Apostels 16, 21, von welchen er die Gemeinde grüßt (vgl. v. 23 mit 1 Kor. 1, 14; 2 Tim. 4, 20). Oder sollte das 16. Kap. in der That nicht zu diesem Briefe gehören, sondern zu einem andern? Was wir aus Kap. 16 entnahmen, um uns die Umstände, unter welchen der Brief geschrieben ist, zu vergegenwärtigen, würde hinfällig werden, wenn dieses Kapitel unächt wäre. Noch ehe Baur das Beispiel Marcions, welcher aus rein dogmatischen Gründen in seinem neutestamentlichen Kanon den Römerbrief hinter Kap. 14 schloß, aus vermeintlich historisch-kritischen Gründen wiederholte, waren Bedenken über die Zugehörigkeit des Kapitels geäußert worden, in welchem man, wie oben bereits erwähnt, ein irrthümlich hieher gerathenes Stück eines vom Apostel nach Ephesus geschriebenen, oder auch nach Korinth bestimmten Briefes sah. Es ist besonders Ein Umstand, der auf solche Gedanken brachte. Paulus grüßt nämlich 16, 3 den Aquila und die Priscilla, von denen wir aus der Apostelgeschichte wissen, daß Paulus sie in Korinth kennen gelernt und daß sie nachher, als er Korinth verließ, nach Ephesus übergesiedelt waren. Und nun soll dasselbe Ehepaar wieder in

Rom sein, vielleicht gar nachher wieder in Ephesus (2 Tim. 4, 19)! Dies, meinte man, sei doch des Hin- und Herziehens zu viel. In der That, wenn es nur um eine Ortsveränderung zu thun wäre, müßte man es befremdlich finden. Aber es waltete gewiß bei diesen Ortsveränderungen eine Absicht ob, die auch dies erklärlich macht, daß wir das Ehepaar wieder in Rom finden, von wo es ausging. Wir haben dies bereits oben angedeutet und gehen hier näher darauf ein. Nach Akt. 18, 2 war das Paar unter Claudius sammt allen anderen römischen Juden verbannt worden, worauf es Italien verließ und nach Korinth ging. Paulus, der des gleichen Gewerbes war, trat bei Aquila in Korinth in Arbeit. Es ist nicht ausdrücklich erzählt, daß Paulus diese Hausgenossen bekehrt habe, sondern als selbstverständlich wird es vorausgesetzt oder vielmehr: der Verf. setzt bei Theophilus so sehr eine Bekanntschaft mit diesem Paar voraus, daß ihm gar nicht in den Sinn kommt, wie es in die christliche Gemeinde, sondern nur wie Paulus in das Haus desselben kam. Als nun Paulus Korinth verließ, um seine Wirksamkeit nach Ephesus zu verlegen, da siedelt das Paar dahin über und erwartet ihn dort, bereitet ihm die Stätte. Hatte es sich so dem Apostel zu Dienst begeben, wie sollte es nicht, als nun drei Jahre nach der Auswanderung aus Korinth derselbe den Mittelpunkt Asia's verließ, um im Abendland zu predigen, auch dorthin dem Apostel vorangehen und ihm die Stätte bereiten, ehe er selbst dahin kommt? 1 Kor. 16, 19 lesen wir, daß das Paar sammt seiner Hausgemeinde einen Gruß nach Korinth bestellt; eine solche Hausgemeinde hat es auch in Rom um sich und Paulus grüßt sie. Kam nun Paulus nach Rom, so fand er eine engere Christengemeinschaft um dies Paar gesammelt, welche dadurch schon ihm näher gestellt war, als die Christen zu Rom im Ganzen. Er hatte so einen Anknüpfungspunkt. Wenn wir später laut 2 Tim. 4, 19 das Paar wieder in Ephesus finden, so ist zu bedenken, was inzwischen eingetreten. Vor Nero's Verfolgung werden sie entflohen sein. Aus dem Grunde also, daß nach Röm. K. 16 Aquila und Priscilla in Rom waren, als Paulus schrieb, brauchen wir nicht gegen die Aechtheit des Kapitels bedenklich zu werden. Daß Paulus sonst so viele Grüße bestellt, geschieht aus der Absicht, welche

mit der des Briefs überhaupt zusammenhängt. War er ja doch der Christengemeinschaft in Rom persönlich fremd und wollte ihr durch diesen Brief nahe treten, ehe er in so wichtige persönliche Berührung kam. Da zeigte er der Gemeinde, wie sehr er ihr schon innerlich verbunden sei. Das Bedenken, daß in K. 16 Verwandte des Apostels (συγγενεῖς) erwähnt werden, hoben wir bereits, und wenn dieselben v. 7 von dem Apostel συναιχμάλωτοι genannt werden, ohne daß, wie man sagte, von einer vorherigen längeren Haft etwas bekannt sei, so bezeichnet er mit jenem Ausdruck solche, die gleich ihm von Christo gefangen genommen worden, jüdische Christen gleich ihm, ja Christen vor ihm (οἱ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν ἐν Χριστῷ). Für Baur ist allerdings Alles, was den Apostel als in einem freundlichen Verhältniß zur Muttergemeinde stehend zeigt, unannehmbar, wie für Marcion, welcher den Brief ohne Schluß ließ und sich des ihm Unannehmbaren, das für ihn mit 15, 1—13 begann, um diesen Preis entledigte. Indem wir, was gegen die Aechtheit des paulinischen Ursprungs der in Rede stehenden Kapitel vorgebracht worden, widerlegten, haben wir zugleich die Gründe widerlegt, welche man gegen ihre Zugehörigkeit zum Römerbrief angeführt hat.

Es fragt sich aber noch, wie sich das Akt. K. 28 Erzählte mit dem Briefe verträgt. Nach Akt. 19, 21 hatte Paulus Ephesus mit der Absicht verlassen, nach Jerusalem Rom zu besuchen. In Jerusalem wurde er einem gegen ihn angezettelten Aufruhr durch römische Mannschaft entrissen, blieb aber in Haft, zuerst in Jerusalem, dann, ohne daß die Anklage des Synedriums gegen ihn erledigt wurde, zwei Jahre in Cäsarea, und als Festus, der Nachfolger des Felix, auf den Gedanken kam, die Sache in Jerusalem verhandeln zu lassen, legte Paulus hiegegen Einsprache und Berufung auf den Kaiser ein. So kam er dann nach einer gefährlichen Winterreise im Frühjahre, drei Jahre nach Abfassung des Briefs an die Römer, nach Rom als Gefangener. Die römischen Christen kamen ihm entgegen, ein Beweis, daß sie seinen Brief gut aufgenommen. In Rom bat er die Vorsteher der Judenschaft zu sich, erzählte ihnen, wie er in diese Lage gekommen, und schloß mit den Worten 28, 20: εἵνεκεν τῆς ἐλπίδος τοῦ Ἰσραὴλ τὴν ἅλυσιν ταύτην

περίκειμαι. Sie antworteten v. 21 f.: ἡμεῖς οὔτε γράμματα περὶ σοῦ ἐδεξάμεθα ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας, οὔτε παραγενόμενός τις τῶν ἀδελφῶν ἀπήγγειλεν ἢ ἐλάλησέν τι περὶ σοῦ πονηρόν· ἀξιοῦμεν δὲ παρὰ σοῦ ἀκοῦσαι ἃ φρονεῖς· περὶ μὲν γὰρ τῆς αἱρέσεως ταύτης γνωστὸν ἡμῖν ἐστιν ὅτι πανταχοῦ ἀντιλέγεται. Man sagt, wie konnten die Vorsteher der Judenschaft so sprechen, wenn es in Rom nicht nur Christen, sondern nach Röm. 16 auch so viele jüdische Christen gab? Lautet es nicht, als kennten sie das Christenthum nur durch Hörensagen? Wie ist es denkbar, daß sie über Paulus nie sollten etwas Schlimmes erfahren haben, nachdem er so lange um seiner apostolischen Wirksamkeit willen nicht nur von den Juden überhaupt, sondern sogar von jüdischen Christen angefeindet ist? Daß sie aus bloßer Höflichkeit so sprechen oder aus Furcht vor der Obrigkeit, von der sie etliche Jahre zuvor verbannt worden, sind Annahmen, welche nur als künstliche Ausflüchte gelten können. So viel ist zunächst klar, daß sie aus Judäa vor Pauli Ankunft in Rom und nach derselben weder eine schriftliche noch eine mündliche Mittheilung über ihn, etwa durch eine persönliche Abordnung, haben konnten. Denn das Schiff, welches den Apostel, sowie er an den Kaiser appellirt hatte, von Cäsarea nach Rom führte, ging von dort ab, als eben die stürmische Jahreszeit begonnen hatte und die Schifffahrt geschlossen war; und als Paulus nach einer aus eben diesem Grunde gefährlichen Seereise in Rom anlangte, schickte er sogleich nach den Vorstehern. Vor seiner Appellation aber war kein Anlaß zu einer Mittheilung nach Rom. Es war ja in Palästina selbst ein bloßer Volkstumult gewesen, in Folge dessen Paulus gefangen gesetzt worden; durch einen so grundlosen Wahn war er hervorgerufen, daß die jüdische Obrigkeit, welche diese günstige Gelegenheit doch nicht vorübergehen lassen wollte, Paulus zu verderben, ihre Anklage nicht aufrechterhalten konnte. Es wird sich zeigen, daß sie auch in Rom ihren Proceß gar nicht weiter betrieben, weil ihnen alle Mittel fehlten, etwas Taugliches gegen Paulus vorzubringen. Sie hatten also nichts nach Rom zu berichten, und in jenem Gespräch handelt sichs ja nicht darum, ob die Vorsteher der Judenschaft irgendwie etwas Ungünstiges über Paulus gehört hatten, sondern nur darum, ob ihnen von der Obrigkeit ihres Volks schrift-

lich oder mündlich für den Zweck ihres Verhaltens in der Sache des Paulus eine Mittheilung gemacht worden ist. Es lag also nichts vor, was die Vorsteher der Judenschaft bestimmt hätte, sich von vorneherein von Paulus abzukehren. Sie waren nicht so gegen ihn und seine Lehre voreingenommen, daß sie sich weigerten, zu ihm zu kommen oder sich mit ihm einzulassen. Hören wollen sie ihn, weil der allgemeine — auf πανταχοῦ liegt der Ton — Widerspruch der Judenschaft gegen diese αἵρεσις sie verlangend macht, ob er sie so vertreten kann, daß sie ein anderes Urtheil gewinnen. Hienach ist nun freilich in der römischen Synagoge die Lehre von Jesu als dem Messias noch nicht so geltend gemacht worden, daß es zwischen den Vertretern der letzteren und der Judenschaft zum Bruch kam. Hiezu kam es erst jetzt durch Paulus. Es fragt sich, ob dies denkbar ist.

Es wäre nicht denkbar, wenn Petrus unter der Regierung des Claudius nach Rom gekommen ist. Dies ist aber eine Angabe des Eusebius (h. e. 2, 13 f.), die auf einem Irrthum des Justinus (apol. I, 26) beruht. Wie in Antiochien, werden auch in Rom nur Einzelne Einzelnen unter den Juden von Jesu gesagt haben, wovon dann bei der reichlichen Betheiligung römischer Heiden an dem jüdischen gottesdienstlichen Leben auch solche hören konnten. Was die Aeußerung des Suetonius (Claud. c. 25) betrifft, daß Claudius Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit, so ist es möglich, jedoch nicht wahrscheinlich, daß ihm Chrestus Christus ist. Aber dann würde er sagen, daß Christus die Juden zu Friedensstörungen aufgehetzt habe, und nicht, daß er Anlaß wurde zu Feindseligkeiten der Juden unter sich. Nach Dio Cassius (60, 6) hat sie Claudius, weil es bei der Menge der Juden ohne Ruhestörung nicht geschehen konnte, nicht ausgetrieben, sondern ihnen nur sich zu versammeln verboten. Hienach wäre das Akt. 18, 2 erwähnte Verbannungsdekret nicht zum Vollzug gekommen. Auch dann jedoch, wenn nur ihre Versammlungen verboten waren, befanden sich die an Jesum gläubigen Heiden in der Lage, unter sich in Hausgemeinden zusammenzuhalten. Und die an ihn gläubigen Juden mochten sich dann einerseits zu diesen, andererseits zu ihren Volksgenossen und, wenn die verbotenen Versammlungen wieder im Gang waren, zur Synagoge halten, ohne daß es innerhalb der Judenschaft zu

einem Bruche kam. Die jüdischen Gläubigen hielten sich, wie die in Ephesus, ehe Paulus dahin kam, mit Aquila und Priscilla zusammen. Eine solche jüdische kleine Hausgemeinde des Aquila und Priscilla finden wir nach Röm. 16 in Rom, als Paulus dahin schrieb. Die römische Christenheit war aber im Ganzen eine heidnische, so zwar, daß ein Verkehr mit den Juden stattfand, welcher den Apostel veranlaßte, jüdischen Einreden gegen die christliche Lehre zu begegnen und sich über das Verhältniß des jüdischen Volks zur christlichen Gemeinde zu äußern. Aber von jüdischer Anfeindung der Gemeinde oder der christlichen Lehre findet sich nichts im Brief, was mit Akt. K. 28 stimmt, indem es hiernach noch zu keinem Bruch der jüdischen Christenheit mit der Synagoge gekommen sein kann. Auch verräth der Brief nichts von jüdischen Bestandtheilen der Gemeinde, welche gegen Paulus oder sein Evangelium waren. An der Stelle 16, 17—20 findet sich nur erst eine Warnung des Apostels, wahrscheinlich vor solchen, wie sie in Korinth ihm entgegen gewesen. Daß solche Leute später wirklich in Rom waren, erhellt aus Kol. 4, 11 u. Phil. 1, 16.

Nach Röm. 15, 25 ff. — und damit kehren wir dahin zurück, von wo wir ausgingen — ist der Römerbrief von Paulus geschrieben, als er im Begriff stand, nach Jerusalem den Ertrag der Sammlung von Macedonien und Achaja zu überbringen. Nun wollte Paulus in Korinth die winterliche Zeit abwarten, und nach Akt. 20, 3 war er drei Monate in Hellas. Also ist der Brief wohl geschrieben, als die Schifffahrt eben wieder offen war, und zwar in Korinth, denn unter den Grüßenden 16, 23 ist jener Cajus genannt, welcher 1 Kor. 1, 14 erwähnt ist.

Die Briefe aus der römischen Haft des Apostels.

Als δέσμιος schreibt Paulus an die Epheser, Kolosser, an Philemon, die Philipper und den zweiten Brief an Timotheus (vgl. Eph. 3, 1; 4, 1; 6, 20; Phil. 1, 13; Kol. 4, 13; Philem. v. 1;

2 Tim. 1, 8. 16; 2, 9). Man kann nicht anders glauben, als daß an letzterer Stelle eine Haft in Rom gemeint ist; denn 2 Tim. 1, 17 rühmt Paulus den Onesiphorus, der nach seiner Ankunft in Rom sich sofort seiner angenommen. So wird der, den er besucht hat, auch in Rom gewesen sein. Sollte nun dies jene Haft in Rom gewesen sein, von der die Apostelgeschichte berichtet, und ist es dieselbe Haft gewesen, aus der auch die Briefe an die Philipper, Epheser, Kolosser und Philemon sind?

Als Paulus von Cäsarea nach Rom gebracht wurde, da war der mit ihm, welcher Akt. 20—28 als Augenzeuge berichtet. Er nennt sich nicht, aber man weiß, daß es Lucas war. Nach 27, 2 war außerdem mit ihm ein Aristarchus aus Thessalonich. Nun nennt Paulus Kol. 4, 10 einen Aristarchus seinen Mitgefangenen und eben dort sagt er von Lucas, dem Arzt, daß er bei ihm sei. Noch Andere nennt er dort, die mit ihm in Rom waren, darunter v. 12 auch Epaphras, den Stifter der Gemeinde zu Kolossä, den man irrthümlicher Weise für dieselbe Person mit dem Phil. 2, 25 erwähnten Epaphroditus gehalten hat. Philem. v. 23 heißt es, daß Epaphras sein συναιχμάλωτος sei. Im Epheserbrief finden wir solche Namen nicht, aber der Kolosser- und Epheserbrief sind so gleichartigen Inhalts, daß sie gewiß aus derselben Zeit stammen. Beide Briefe überbringt Tychikus (Eph. 6, 21. Kol. 4, 7); mit ihm ist Onesimus, ein entlaufener Sklave, welchen Paulus seinem Herrn zusendet und zugleich durch den Philemonbrief empfiehlt. Endlich haben die Briefe an die Kolosser, Philipper und Philemon dies gemein, daß sie in der Ueberschrift als von Paulus und Timotheus kommend bezeichnet sind.

Es ist nun aber behauptet worden, es sei die Haft, aus welcher Paulus an die Epheser, Kolosser, Philemon, ja sogar an die Philipper schrieb, nicht die Haft in Rom, sondern in Cäsarea gewesen. So Schulz[1]), Schott[2]), Schleiermacher[3]), Reuß[4]), Böttger[5]),

[1]) Vgl. Studien u. Kritiken 1829 S. 612 ff. — [2]) Isagoge historico-critica in libros novi foederis sacros § 66. — [3]) Einleitung ins N. T. herausgegeben von Wolde (Berlin 1845) S. 160. — [4]) Geschichte d. h. Schr. N. T. §. 114. — [5]) Beiträge z. Einl. in die paul. Br. (Göttingen 1837) 2. Abthlg. S. 47 ff.

Thiersch[1]), Meyer[2]), welche von allen diesen Briefen oder einzelnen derselben die Abfassung in Cäsarea für möglich halten. Aber von dem Philipperbrief kann dies keinenfalls gelten. Denn abgesehen davon, daß bei dieser Annahme mit der Stelle 1, 13, wo der Apostel von einem Bekanntwerden dessen, daß er um Christi willen in Haft sei, ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν redet, nicht zurechtzukommen ist, bestellt er 4, 22 Grüße von οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας. Nun sagt man zwar, auch in Cäsarea habe es ein Haus des Kaisers gegeben d. h. ein von Herodes erbautes und dem Kaiser überlassenes. Allein um diesen unbedeutenden Palast kann sichs hier nicht handeln. Denn welche Bedeutung hätte ein Gruß von dessen Hausbedienten für die Gemeinde in Philippi gehabt? Ein solcher war aber bedeutungsvoll, wenn er aus Rom kam, zumal Philippi colonia war. Ferner paßt, was 1, 14—18 gesagt ist von der Ausbreitung des Evangeliums, nicht nach Cäsarea. Wie sollten in dem verhältnißmäßig nicht sehr erheblichen Ort Viele gewesen sein, welche theils aus wirklicher Liebe zum Christenthum, theils auch mit der besonderen Absicht, Paulo etwas zu Leide zu thun, neben ihm her das Evangelium predigen? In der Welthauptstadt hingegen begreift sich dies wohl, wo des Apostels Freunde und Feinde zusammentrafen und jeder sich seine Wirksamkeit auf eigene Hand schaffen konnte. Endlich spricht gegen jene Annahme der Umstand, daß in Cäsarea Paulus darnach trachtete, nach Rom zu kommen, während er Phil. 2, 26 vorhat, Philippi zu besuchen.

Der Philipperbrief kann also, wenn er von Paulus ist, unmöglich aus dessen Haft in Cäsarea geschrieben sein, und dies wird denn auch von den Wenigsten derer, welche an eine Abfassung paulinischer Briefe während jener Haft glauben, behauptet. Aber es ist doch in der That ebenso unglaublich, daß die Briefe an die Epheser, Kolosser und Philemon aus einer anderen Haft geschrieben sein sollten als der Philipperbrief, und wiederum höchst unglaubhaft, daß jene drei anderen Briefe aus Cäsarea geschrieben sein sollten. Den Brief an Philemon schreibt Paulus von dem Orte

[1]) Die Kirche im apostol. Zeitalter S. 176. — [2]) Vgl. z. Br. an die Epheser S. 15 ff.

aus, wohin dessen Sclave Onesimus entlaufen ist. Wie sollte nun ein Sclave von Kolossä auf den Gedanken kommen, nach Cäsarea zu entlaufen? Aber nach Rom, in die Welthauptstadt, strömten die entlaufenen Sclaven aus allen Gegenden zusammen, weil sie dort am ehesten vor Nachforschung sicher zu sein glaubten. Als Paulus in Cäsarea in Haft lag, wo es noch unentschieden war, welchen Verlauf seine Sache nehmen werde, wo er von Tag zu Tag seine Freilassung erwarten konnte, weil keine Anklage gegen ihn zu beweisen war, da ging sein Absehen noch dahin, das Abendland zur Stätte seines Wirkens zu machen; seine Haft war ihm nur ein langer Aufenthalt, aber nicht eine Vereitlung seines Vorhabens. Dagegen nicht nur an der oben erwähnten Stelle Phil. 2, 24 f.[1]), sondern auch im Philemonbrief v. 22 sieht man den Apostel mit dem Gedanken umgehen, in den Orient zu reisen; nicht nur die Gemeinde zu Philippi will er besuchen, sondern auch Kolossä; so zuversichtlich hofft er darauf, daß er dem Philemon schreibt, eine Herberge für ihn bereit zu halten. Den Timotheus gedenkt er (Phil. 2, 19) vorauszuschicken. Sollte nun bei solcher Aehnlichkeit der Lage der Apostel das eine Mal in Cäsarea in Haft liegen, das andere Mal in Rom, während wir wissen, in wie verschiedener Lage er sich an beiden Orten befand?

Eine andere Bewandtniß hat es mit dem zweiten Brief an Timotheus. Während Timotheus bei dem Apostel ist, als er die so eben besprochenen Briefe schreibt, daher er in der Ueberschrift der Briefe an die Kolosser, Philipper, Philemon mitgenannt ist als Pauli Berufsgenosse, befindet er sich zu der Zeit, als Paulus jenen Brief an ihn schreibt, in Asia. Was an jene anderen Briefe erinnern könnte, ist 2 Tim. 4, 12, wo wir lesen: *Τυχικὸν δὲ ἀπέστειλα εἰς Ἔφεσον.* Aber sonst sind die Umstände bei dieser Haft des Apostels andere als dort. Im Kolosserbrief (4, 10) meldet Paulus dieser Gemeinde den Marcus an, der zu ihr kommen wird. Umgekehrt schreibt er dem Timotheus (4, 11), er solle den Marcus mitbringen aus Asia. Nicht lange, ehe Paulus diesen Brief geschrieben oder nicht lange, ehe er in die Haft kam, aus der er ihn

[1]) Vgl. v. Hofmann a. a. O. IV, 3 S. 92.

schrieb, muß er eine Reise von Osten nach Westen gemacht haben, auf der er auch Troas berührte; denn er trägt dem Timotheus auf, Mancherlei, was er in Troas zurückgelassen, mitzubringen. Wir lassen für jetzt dahingestellt, ob der zweite Brief an Timotheus früher oder später geschrieben ist, als die an die Philipper, Epheser, Kolosser und Philemon und begnügen uns mit der Kenntnißnahme von der Verschiedenheit der Umstände, unter welchen jener Brief geschrieben ist gegenüber diesen. Nachdem sich uns ergeben hat, daß diese vier Briefe aus derselben römischen Haft stammen und zwar aus derjenigen, welche am Schluß der Apostelgeschichte erwähnt wird — denn derselbe Aristarchus, welcher nach Akt. 27, 2 mit Paulus nach Rom geht, ist nach Kol. 4, 10 u. Philem. v. 24 bei ihm —, so haben wir uns zunächst mit diesen zu beschäftigen. Von diesen sind nun aber die an die Epheser, Kolosser und Philemon zu gleicher Zeit von Rom abgegangen. Denn durch Tychikus besorgt Paulus die Briefe an die Epheser und Kolosser nach Asia und diesen Tychikus begleitet des Philemon entlaufener Sclave, der einen Brief an seinen Herrn hat. Dagegen an die Philipper schreibt Paulus auf Anlaß der Reise jenes Epaphroditus, der ihm eine Gabe der Unterstützung von den Philippern überbracht hat. Wir stellen also den Philipperbrief zurück und wenden uns zunächst den drei andern zu.

Der Brief an die Epheser.

In dem von ihm hergestellten neutestamentlichen Kanon hat Marcion den Brief an die Epheser nicht so überschrieben, sondern πρὸς Λαοδικέας. So berichtet Tertullian; Epiphanius, daß Marcion im Context der Grußüberschrift des Epheserbriefs statt ἐν Ἐφέσῳ geschrieben habe ἐν Λαοδικείᾳ. So drückt sich Tertullian nicht aus, aber er sagt auch nicht, daß er in seiner Handschrift des Briefes ἐν Ἐφέσῳ lese, auf welche er sich ja nur zu berufen brauchte gegen Marcion. Statt dessen beruft er sich nur auf die Ueber-

lieferung, nach welcher dies ein Brief ad Ephesios sei und rügt Marcions Ueberschrift als einen Widerspruch gegen die veritas ecclesiae[1]). Es begreift sich dies daraus, daß Origenes ἐν Ἐφέσῳ nicht gelesen, wie aus seiner Erklärung erhellt, da er nach einer Deutung des τοῖς οὖσιν v. 1 sucht; daß Basilius in alten Codicibus und bei Vätern die Grußüberschrift ohne ἐν Ἐφέσῳ gefunden[2]) (τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ); daß dies die Lesart in B, wo ἐν Ἐφέσῳ erst nachträglich beigeschrieben worden und ℵ ist. Da hätte man dann aber nicht τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν zu verbinden, sondern τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, und dies wäre dann nicht im Gegensatz zu den alttestamentlichen ἁγίοις gesagt, als wenn der Glaube an Christum Jesum zu der alttestamentlichen Heiligkeit nur hinzugekommen wäre, sondern die alttestamentliche Heiligkeit wäre näher bestimmt als eine solche, die mit diesem Glauben verbunden ist. Es ließe sich denken, daß Paulus so schriebe, wo er Gefahr sieht, daß ein Abfall von Christo eintrete oder, wo er, nachdem ein solcher begonnen, ihm entgegentreten will. Aber darnach sieht ja im Briefe gar nichts aus. Zudem begegnen uns öfter solche Formeln, womit die Leser bezeichnet werden und immer steht bei τοῖς οὖσιν eine Ortsbestimmung (Röm. 1, 7; Phil. 1, 1 vgl. 2 Kor. 1, 1). Wenn nun aber der Ort in der Ueberschrift benannt wäre, so sollte man nicht denken, daß der Name hinter τοῖς οὖσιν hätte stehen können, wie dasselbe jetzt seine Stelle hat. Entweder müßte es heißen τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ oder τοῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ. Aber wenn man, so wie es jetzt heißt, das ἐν Ἐφέσῳ an seiner gewöhnlichen Stelle läßt, so lautet der sich ergebende Gedanke ungeschickt genug: den Heiligen, die in Ephesus sind, und Gläubigen in Christo Jesu. Daß es so hieß, ist sehr unwahrscheinlich. Dazu kommt, daß der Brief so geartet ist, daß er nicht an die Christenheit eines einzelnen Orts gerichtet sein kann, da auf keine örtliche Besonderheit Bezug genommen und kein damit gegebener Anlaß ersichtlich wird, geschweige

[1]) adv. Marc. 5, 17: Ecclesiae quidem veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam. — [2]) Vgl. Reiche comm. crit. in N. T. II. S. 100 ff.; Blank Vorlesungen üb. die Brr. an die Kol., Phil. u. Eph. S. 180.

eines Orts, wo Paulus persönlich gewesen und vollends einer Stadt, wie Ephesus, wo er über zwei Jahre verweilt. Ehe wir die Untersuchung weiter führen, versichern wir uns des Inhalts des Briefs.

Er beginnt mit einer Lobpreisung Gottes, welche sich ungewöhnlich ausdehnt und nicht, wie im zweiten Korintherbrief, auf bestimmte Erfahrungen des Apostels bezieht. Er preist Gott um das, was er in Christo, als welcher dessen persönliche Vermittlung, vorzeitlich und innerzeitlich uns den Christen gethan, und was wir vermöge vorgängigen göttlichen Rathschlusses in Christo, als welcher dessen persönliche Vermittlung, haben und sind, so daß den Lesern dadurch zu Gemüthe geführt wird, daß sie ihren Christenstand nicht sich, ihrem eigenen Belieben oder Vorsatz, sondern der Verwirklichung eines ewigen und auf den Abschluß aller Geschichte zielenden Rathschlusses Gottes verdanken, und schließt dann in diese Lobpreisung die Leser noch eigens ein, als welche den Empfang des h. Geistes, dieses Unterpfandes der einstigen Verklärtheit, Christo verdanken, an den sie durch die Verkündigung der apostolischen Botschaft gläubig geworden (1, 3—14).

Der auf diese Weise gemachte Uebergang zur Anrede läßt den Apostel in persönliche Beziehung zu ihnen treten. Was ihnen zu Theil ward, ist ihm Grund steter Danksagung um sie geworden, die er thut, seit er von ihrem Glauben und ihrer Liebe zu allen Heiligen gehört, und mit der sich seine Fürbitte für sie verbindet, Gott wolle sie voll erkennen lassen, was es Großes um den Christenstand ist und wessen sich diejenigen von der Macht Gottes zu versehen haben, welche Gottes Machtübung in Christo zum Glauben gebracht hat (1, 15—20). Diese Erkenntniß wird sie nämlich in ihrem Christenstand befestigen.

Der nächste Abschnitt beginnt mit ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ und setzt sich fort in 2, 1—7. Der Apostel erinnert die Leser an die zwiefache Machtübung Gottes, die er an Christo und die er in Christo an ihnen und allen Christen gethan. Er hat Christum aus dem Tod auferweckt und zu sich über Alles erhöht und ihn so der Gemeinde zu einem Alles überragenden Haupte gegeben, und Gleiches hat er an ihnen gethan, sie aus dem Sündentod erweckt, des Lebens und der überweltlichen Hoheit Christi

mittheilhaft gemacht. Eine That seiner Macht ist dies und seiner Gnade; nicht haben sie sich zu dem gemacht, was sie sind, oder sichs verdient, es zu werden (2, 8—10). Und darum sollen sie auch nicht vergessen, daß sie der Heilsgemeinde, solange sie die alttestamentliche war, fremd gewesen und ihre Versetzung in sie Christo Jesu und seinem Kreuzestode verdanken, den er zu dem Zweck erlitten hat, um Juden und Heiden durch gleiche Umschaffung zu neuen Menschen und gleiche Versöhnung mit Gott unter sich eins zu machen; wie er auch, als er in die Welt kam und Friede für beide verkündigte, den Zugang zu Gott gemeint hat, den sie jetzt beide gleichermaßen durch ihn haben (2, 11—18).

Wir finden also 1, 20 — 2, 18 auseinandergesetzt, wie sie das geworden, was sie sind. Gott hat sie dazu gemacht, in Christo sind sie es geworden! Nun sind sie es, sind Vollbürger der Gemeinde, Hausgenossen Gottes; denn der in den Aposteln persönlich bestehende Grundbau, auf welchen sie draufgebaut worden sind, hat Christum zum Eckstein, in welchem, was da gebaut wird, zu einem Tempel Gottes erwächst.

Als zu solchen redet der Apostel. Sie aber sollen ihn hören als den Apostel des Völkerthums, welcher um dieses seines Berufswerks willen in Haft liegt. Ueber diesen seinen Beruf und dies sein Geschäft verbreitet er sich 3, 2—12 in der Art, daß er die Thatsächlichkeit seines Heidenaposteltums geltend macht, von der er freilich voraussetzt, daß die Leser davon gehört haben, für die er sich aber zugleich auf sein im Vorhergehenden, nämlich von 1, 20 an bewiesenes Verständniß der christlichen Wahrheit beruft, und daß er dann die hohe Bedeutsamkeit desselben auseinandersetzt. Auf Grund dessen geht er in ein Gebet über für sich selbst, daß er nicht muthlos werde in seiner Trübsal, und für die Leser, daß Gott ihnen allseitiges Wachsthum ihres Christenlebens verleihe.

Nachdem er ihnen nun ihr christliches Vollbürgerthum bezeugt und sein sonderliches Anrecht an sie geltend gemacht, und für sich in seiner um der Heiden willen erduldeten Trübsal und für sie als ihr Apostel gebetet hat, kommt er an die Ermahnung, auf welche es von Anfang an abgesehen war und welche durch alles Bisherige

eingeleitet ist. Sie werden nun darnach gestimmt sein, sich dies von ihm sagen zu lassen und darauf zu hören.

Die Ermahnung geht auf einen ihrer christlichen Berufung gemäßen Wandel, dies aber zunächst in Bezug auf ihr gemeindliches Verhalten, was das im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden zunächst Liegende ist. Es ist 1) auf Grund der Einheitlichkeit der christlichen Gemeinde und der Selbigkeit ihrer Güter für Alle eine Ermahnung zu dem entsprechenden Liebesverhalten der Einzelnen unter sich; und 2) auf Grund der Unterschiedlichkeit der christlichen Begabung innerhalb der Gemeinde, welcher Alle, auch die zu sonderlichem Thun Bestellten, zu dienen haben, eine Ermahnung zu einem durch das gliedliche Ineinandergreifen Aller dem Ganzen zum Wachsthum gereichenden Streben nach christlicher Vollreife. Jenes im Gegensatz gegen die Eigensucht derer, welche sich gegen die Anderen abschließen; dieses im Gegensatz gegen die Trägheit, welche die Sorge für das Gedeihen des Ganzen den Amtsträgern überläßt.

So sollen sie thun, als die jetzt Glieder der Heilsgemeinde sind. Von 4, 17 an zeigt der Apostel, welches ihr Wandel sein soll in Folge der Veränderung, die mit ihnen vorgegangen ist, als sie an Christum gläubig wurden. Er muß das Widerspiel dessen sein, was er gewesen ist und wie die gottentfremdete Heidenwelt um sie her lebt. Und weil (5, 3 ff.) die Heiden um sie her das sind, was sie gewesen und nicht mehr sind, dürfen sie sich mit dem Treiben derselben nicht gemein machen, müssen es vielmehr strafen. Ersteres ist gemeint im Gegensatz gegen die schlechte Gewöhnung, in welcher sie etwa fortleben möchten; Letzteres zu dem Leichtsinn, der es mit der Sünde nicht genau nimmt.

Im Anschluß hieran wird 5, 15 zu der Ermahnung fortgeschritten, achtsam und in jedem Augenblick des Christenstandes eingedenk zu sein; daß sie geistliche Gespräche führen unter sich, geistliche Lieder singen, statt der der heidnischen Geselligkeit, und Gotte danksagen allezeit und um Alles in ihren Herzen.

Endlich sollen sie durch die That beweisen, daß die christliche Würdigung der Gemeinschaftsverhältnisse des natürlichen Lebens in Familie und Haus, zwischen Mann und Weib, Eltern und Kindern,

Herrschaft und Gesinde ein richtiges Verhalten in denselben wirkt, wobei besonders das zwischen Mann und Weib als Gegenbild des von Christo und der Gemeinde beleuchtet wird, indem gerade dieses im Gegensatz zur heidnischen Auffassung geistlich verstanden und geführt sein wollte (5, 21—6, 9).

Aber der Christ hat nicht nur richtig zu wandeln in allen diesen Beziehungen, sondern auch einen Kampf zu bestehen gegen äußere Anfechtungen, deren treibende Macht Satan ist und das arge Geisterthum. Für diesen Kampf sollen sie erstarken und sich rüsten. Das Gebet, welches hiefür ein wesentliches Erforderniß ist, führt den Apostel auf die Fürbitte für alle Mitchristen, und sonderlich dann auch für ihn selbst, daß er in seiner dermaligen Lage mit Freudigkeit das Evangelium verkündige.

Einen solchen Brief konnte der Apostel nur an eine heidnische Christenheit schreiben, an welche zu schreiben er keinen anderen Anlaß hatte, als daß sie eben eine heidnische Christenheit war. Es findet sich keinerlei Beziehung auf eine besondere Veranlassung oder besondere Umstände oder Zustände bei denen, an welche sich das Schreiben richtet. Der Apostel hat von ihnen, sie haben von ihm nur gehört (vgl. 1, 15: *ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν*; 3, 2: *εἴγε ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς*; 4, 21: *ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν, εἴγε αὐτὸν ἠκούσατε κτλ.*). Grüße, mit denen sonst der Apostel seine Briefe schließt, fehlen ganz. Ob es nun denkbar ist, daß Paulus einen solchen Brief geschrieben, wird sich zeigen, wenn erkennbar wird, wohin er gerichtet sein soll, wo sich dann auch erklären muß, wie es zu solcher Ueberschrift gekommen. Doch davon wird später zu handeln sein. Für jetzt prüfen wir nur sonstige Bedenken gegen die Aechtheit, wie sie von de Wette[1]), Baur[2]) und Schwegler[3]) in solchem aufgezeigt wurden, was die nachapostolische Zeit, einen nichtapostolischen Verfasser, nichtpaulinische Herkunft verrathen soll.

---

[1]) Im exegetischen Handbuch 2. Aufl. 1847 u. der Einleitung 5. Aufl. 1858. — [2]) Kritische Miscellen zum Epheserbrief in Zeller's theol. Jahrbb. 1844. 2. S. 378 ff.; Paulus S. 418 ff.; vgl. auch das Christenth. d. drei ersten Jahrh. S. 104 ff. — [3]) Nachapostol. Zeitalter II, S. 330 ff.

Man hat gnostische Ideen in dem Brief gefunden, die Spuren einer vorvalentinianischen Aeonenlehre in Stellen wie 2, 7: ἐν τοῖς αἰῶσιν τοῖς ἐπερχομένοις, 3, 21: εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων, wo man den Ausdruck ὁ αἰὼν τῶν αἰώνων auf Gott als den Uräon und αἰῶνες auf die das Wesen Gottes constituirenden Subjekte der göttlichen Ideen gedeutet hat. Allein an allen diesen Stellen ist ja αἰών reiner Zeitbegriff. Wenn man in dem Ausdruck αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου eine Bezeichnung Satans hat finden wollen, so hat man übersehen, daß ὁ αἰὼν οὗτος dasselbe bedeutet wie ὁ κόσμος οὗτος. Auch die Idee des gnostischen πλήρωμα, des göttlichen Urgrundes als Inbegriffes der ihn erfüllenden Ideen soll sich im Brief finden. Aber das Wort πλήρωμα kommt in sehr verschiedenem Sinne vor. So ist τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν 1, 10 dasselbe wie τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου Gal. 4, 4. In 3, 19 ist der Ausdruck εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ durch πληρωθῆτε veranlaßt und bezeichnet die Gesammtheit dessen, was Gott aus dem Seinen gibt, unser Sein zu einem göttlich erfüllten zu machen. Wieder anders verhält sichs mit dem Worte 1, 23 u. 4, 13, wo die Gemeinde τὸ πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ heißt in Folge ihres Verhältnisses zu Christo als des Leibes zum Haupt, während nach der gnostischen Idee vielmehr Christus das πλήρωμα sein müßte[1]).

Auch montanistische Anklänge sollen sich im Briefe finden. Allein wenn man auf 3, 5 verweist, wo ἐν πνεύματι ein Prädikat zunächst der Propheten und nur um ihretwillen auch der Apostel sein soll, so ist zu entgegnen, daß es zu ἀπεκαλύφθη gehört. Und wenn man sagt, 4, 11 (ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας) seien die Propheten solche, welche nach 2, 20 (ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν) und 3, 5 (τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις) den Aposteln gleichstehen, so sind vielmehr an letzteren Stellen, weil nur Ein Artikel, ein und dieselben Personen als Boten Gottes an die Welt und Sprecher Gottes in der Welt gemeint. Indessen diese Argumente Baur's gegen die Aechtheit des Briefs sind aufgegeben, wenn auch Hilgenfeld[2])

---

[1]) Vgl. v. Hofmann a. a. O. IV, 1 S. 276 ff. — [2]) Einleitung in das neue Testament S. 677 ff.

noch dabei bleibt, daß der Brief von einem Pauliner der gnoſtiſchen Zeit herrühre.

Aber unapoſtoliſch ſoll die Art und Weiſe ſein, wie an dieſen Stellen der Apoſtel gedacht wird, indem nur einem Apoſtelſchüler die Apoſtel als die fertige Grundlage der Kirche gelten können, und unpauliniſch, da die anderen Apoſtel in anderem Geiſt arbeiteten. Letzteres hat Gal. 2 gegen ſich, und Erſteres iſt irrig, da die Apoſtel durch ihren Beruf ſelbſt, nicht erſt durch ihre Arbeit der Grundbau der Kirche ſind. Unapoſtoliſch konnte man ferner den Ausdruck *οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι* 3, 5 nur deshalb finden, weil man das Attribut *ἅγιος* mißverſtanden hat, als bezeichne daſſelbe eine Heiligkeit des Verhaltens, während vielmehr, wie 1 Kor. 6, 1 f. die Chriſten als ſolche *οἱ ἅγιοι* heißen, ſo die Apoſtel durch ihre Berufsſtellung in der Kirche. Endlich hat man 4, 14 die Bezeichnung der Gegenwart als der Zeit der *νηπιότης* unapoſtoliſch genannt. Aber dort iſt ja nur von der Unreife der Einzelnen die Rede.

Unpauliniſch ſoll die Lehre von der Höllenfahrt 4, 9 ſein. Allein das *ἠχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν* v. 8 bezieht ſich ja nicht auf die aus dem Hades Befreiten, ſondern auf die Lebenden, welche Chriſtus dem Feinde abgewonnen, und *ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα* v. 10 gehört nicht mit *καταβάς*, ſondern mit *ἀναβάς* zuſammen, redet alſo nicht von einer Wirkſamkeit des niedergefahrenen Chriſtus im Hades. Man hat ferner als unpauliniſch hervorgehoben 1) daß das abſolute vorweltliche Sein Chriſti die den ganzen Gedankengang beherrſchende Hauptidee ſei; 2) daß Chriſtus als Centralpunkt des Geiſterreichs erſcheine; 3) daß ſeine Thätigkeit als eine ganz beſonders auf die unſichtbare Welt ſich beziehende dargeſtellt werde. Allein erſtlich findet ſich jene „Hauptidee" nur in der Stelle 4, 1—10 und dort nur in den Ausſagen v. 4 (*ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου*) und v. 10 (*κατὰ τὴν εὐδοκίαν, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ*), welche auf ein vorweltliches Sein Chriſti in und bei Gott hinweiſen, wie es an den Stellen Gal. 4, 4; 1 Kor. 10, 4 als ein vor ſeiner Menſchwerdung geweſenes erſcheint. Dies wird aber in dem Briefe betont, weil es zu richtiger Schätzung des Chriſtenſtandes dient. Was den zweiten Punkt anlangt, ſo beſchränkt ſich das hieher Gehörige auf die Stelle 1, 21. Dort erſcheint aber Chriſtus nicht als Centralpunkt

des Geisterthums, sondern über dasselbe erhöht, was sich von selbst versteht, wenn er (v. 20) ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ zu sitzen gekommen. Auch die dritte Behauptung ist nicht aufrecht zu erhalten, denn es heißt nur 1, 10, daß es Gottes Wille sei, alles Geschaffene im Himmel und auf Erden schließlich in Christo zur Einheit zusammenzufassen (vgl. 1 Kor. 15, 24), und 3, 10[1]), daß das Heidenapostelthum dazu diene, die in der außergemeindlichen Völkerwelt waltenden ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι mittelst der Gemeinde die πολυποίκιλος σοφία Gottes inne werden zu lassen, eine Aussage, die ebenso eigenthümlich ist, wie die Darlegung der hohen Bedeutsamkeit desselben, welche hier einer dem Apostel persönlich unbekannten heidnischen Christenheit gegenüber geschieht.

Der paulinischen Heilslehre, sagt man, soll die des Briefes unangemessen sein. Von der Unmöglichkeit, durch das Gesetz gerecht zu werden, wisse er nichts und das Objekt des Glaubens, der Tod Christi, bleibe nur äußerlich. Aber man übersehe nicht, daß es der Apostel hier mit Heiden zu thun hat, bei welchen von einer Rechtfertigung durch Erfüllung des heilsgeschichtlich geoffenbarten Gesetzes keine Rede sein kann. Doch wird 2, 8 f. nachdrücklich betont, daß die Errettung aus dem Sündentod, eben weil er dies ist, τῇ χάριτι, διὰ τῆς πίστεως geschieht, und dies so, daß οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον, οὐκ ἐξ ἔργων. Auch das ist irrig, daß Christi Tod nach dem Briefe bloß die Wirkung einer äußerlichen Coalition von Juden und Heiden habe, daß der Christ nur dadurch ein neuer Mensch werde, weil er nicht Jude noch Heide sei, wonach der Universalismus nicht der paulinische sei, sondern ein rein äußerlicher. Denn die Erlösung durch das Blut Christi besteht 1, 7 in der Sündenvergebung und der neue Mensch ist der, welcher durch Christum ἐν ἑνὶ πνεύματι den Zugang zum Vater hat, er sei Jude oder Grieche (2, 18), und nach 4, 23 ist dessen Selbstbethätigung heiliger Wandel. Und wenn man sagt, daß hier das Christenthum nicht die absolute Religion sei, sondern daß die Heiden nur Antheil an dem erhalten, was die Juden zuvor gehabt und worauf sie den nächsten und eigentlichen Anspruch besessen, so mißversteht man dasjenige,

[1]) Vgl. v. Hofmann, Vermischte Aufsätze S. 196 ff.

was in Wahrheit nur eine Anerkenntniß des altteſtamentlichen Heilsgemeinweſens iſt, welches aber durch Chriſtum und ſeinen Tod ein derartig anderes geworden, daß nun in der Chriſtenheit der Jude mit dem Heiden ſo umgeſchaffen iſt, wie 2, 11 ff. auseinandergeſetzt wird. Jene Anerkenntniß aber iſt dieſelbe, wie wir ſie finden Röm. 1, 16 (*Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι*), 4, 1 ff., wonach Abrahams Vaterſchaft über die gläubigen Heiden und Juden ſich erſtreckt, und 11, 16 ff., laut welcher Stelle die Bekehrung der Heiden Einpfropfung in den *καλλιέλαιος* iſt.

Nach Baur bezweckt der Brief eine Ausgleichung des Gegenſatzes von Heidenchriſten und Judenchriſten, während Paulus doch die heidenchriſtlichen Gemeinden erſt zu gründen hatte. Aber dabei iſt vorausgeſetzt, daß in Kap. 1—3 die Hauptmomente der chriſtlichen Heilslehre nach pauliniſchem Lehrbegriff dargelegt worden, welche Aufgabe man dann freilich ſehr unvollkommen gelöſt findet. Schon in dieſem Theil des Briefs iſt nirgends wahrzunehmen, daß der Unterſchied von Judenchriſten und Heidenchriſten die Leſer irgend beſchäftigte. Wenn ſie 2, 11 ff. erinnert werden, daß ſie vordem außer dem Heilsgemeinweſen waren, und wie ſie jetzt in daſſelbe verſetzt worden, ſo ſoll dies freilich auf ihr Verhalten, aber nicht gegen die Judenchriſten, ſondern im Gegenſatz zum früheren heidniſchen Weſen wirken. Dies iſt der eigentliche Zweck des Briefs.

Man ſagt, Paulus ſelbſt würde nicht ſo wiederholt verſichern, er ſei Paulus, der Heidenapoſtel, der um ſeines Berufes willen Gefangene, würde nicht ſo, wie hier geſchieht, von ſeinem Apoſtelamte reden. Er thut dies letztere allerdings noch ganz anders als Röm. 15, 14—21, iſt aber auch hier in einem ſonderlichen Fall, wo er nicht weiß, weſſen er ſich von den Leſern in dieſer Beziehung zu verſehen hat, woraus ſich auch erklärt, daß er die Leſer ſein Verſtändniß der chriſtlichen Wahrheit nach der vorausgegangenen Darlegung 1, 20 — 2, 18 bemeſſen heißt.

Aber der Brief ſoll für Paulus zu gedankenarm ſein, an vielen Stellen undeutlich. Es fehlt, ſagt man, der dialektiſche Gang; die Schreibart hat ſchleppende, mit ſchwulſtigen Ausdrücken überladene Perioden. Hiegegen iſt zu bemerken, daß die ſprachliche Tonart, die der Apoſtel zu Anfang anſchlägt, für ſeine Schreibweiſe

maßgebend zu sein pflegt. Und der dialektische Gang war hier so wenig angezeigt, als 2 Kor. 2, 14 — 6, 10. In Folge dessen, daß er ohne einen bestimmten Anlaß schrieb, begann er in einem feierlicheren Tone als sonst. Er will gleich in die Lobpreisung möglichst Alles einfügen, was seine Leser zu richtiger Würdigung ihres Christenstandes anleitet. Hiedurch entsteht eine gewisse Feierlichkeit der Bewegung, bei der es bleibt und die immer weitere Kreise beschreibt, deren jeder wo möglich ein vollständiges Gedankengefüge in Eine Periode faßt, bis die eintretende Ermahnung von selbst eine andere Gangart mit sich bringt.

Neuerdings hat Holtzmann[1]) die Baur'schen Aufstellungen sehr ermäßigt. Nicht Gnostisches soll sich finden, sondern nur Solches, was sich in Bezug auf die Lehre von Christo und den Engeln, von der Gemeinde mit späterer Gnosis berührt, indem pauliniſche Gedanken hier eine auf sie hinweisende Wendung nehmen. Was Holtzmann sonst nicht pauliniſch findet, ist nicht der Rede werth. Daß hier das Christenthum Theosophie sei, der Verfasser es aus Liebhaberei vorwiegend intellektualistisch behandle, ist so irrig, so gewiß die ganze erste Hälfte des Briefs nur für den Zweck der nichts weniger als intellektualistisch gehaltenen Ermahnung geschrieben ist. Holtzmann schält einen ursprünglichen Brief an die Kolosser aus dem vorliegenden heraus, welcher ihm von demselben, der den an die Epheser unter des Paulus Namen geschrieben, interpolirt ist, während Baur beide von einem Späteren schlechthin gedichtet sein läßt, und Andere bald den Kolosserbrief in seiner vorliegenden Gestalt, bald den Epheserbrief für ächt nehmen. Wenn sich zeigt, daß der Kolosserbrief so einheitlich ist, daß er nur von Einer Hand geschrieben sein kann, so fällt die Grundlage der Holtzmann'schen Kritik, und bestätigt statt dessen seine Anerkenntniß eines pauliniſchen Grundstocks dieses Briefs dann mittelbarer Weise auch den Brief an die Epheser, indem er das angeblich Nichtpauliniſche jenes Briefs von diesem abhängig findet, worin freilich Hilgenfeld und

[1]) In seiner Schrift: Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe. Leipzig 1872.

Pfleiderer[1]) entgegengeſetzter Meinung ſind. Wir wenden uns zum Koloſſerbrief.

Der Brief an die Koloſſer.

Dieſer Brief iſt dem an die Epheſer ſo gleichgeartet, daß, wenn beide von Paulus ſtammen, ſie unmittelbar nach einander geſchrieben ſein müſſen. Er beginnt mit der Verſicherung, die er in ſeinem und des Timotheus Namen gibt, daß er allezeit Gotte um die Leſer dankſage, nachdem und ſeitdem er von ihrem Glauben an Jeſum und ihrer Liebe gegen alle Chriſten gehört. Er weiß davon durch Epaphras und von ihrer Liebe zu ihm ſelbſt. Und ſo bittet er denn ſeit dem Tage, wo er von ihnen gehört, für ſie, daß Gott ſie in ihrem Chriſtenſtand allſeitig wachſen und zunehmen laſſe. Hiezu gehört, daß ſie Gotte dankſagen für das, was ihnen zu Theil geworden, als ſie aus dem Reich der Finſterniß in das des Sohnes Gottes verſetzt wurden.

Was dies heißen will, wird von 1, 15 an in der Weiſe ausgeführt, daß geſagt wird, was es um den Sohn Gottes ſei. Was derſelbe Gotte gegenüber iſt, ſagt εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, was allem Geſchaffenen gegenüber, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, und zwar iſt er letzteres in der Art, daß Alles durch ihn und zu ihm geſchaffen iſt, auch das Geiſterthum, und Alles ſeinen Beſtand hat in ihm. So iſt er denn, der Weltſchöpfung unerſchaffener Mittler, κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας, das Haupt der Gemeinde (welches alſo ein weſentlich anderes Verhältniß iſt als das mit πρωτότοκος πάσης κτίσεως bezeichnete) und iſt es als πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, um in allen Stücken voran zu ſein, weil ſein Wille war, daß in ihm πᾶν τὸ πλήρωμα, das einheitliche All, zu wohnen komme, und durch ihn Alles aus der Entfremdung wiederherzubringen zu ihm mittelſt Friedeſtiftung durch ſein am Kreuz vergoſſenes Blut, alles Irdiſche und Himmliſche.

[1]) Der Paulinismus S. 431 ff.

Und nun wendet ſich dieſe Ausführung mit 1, 21 an die Leſer, ſie erinnernd, daß er auch ſie aus ihrer Entfremdung wiederhergebracht hat mittelſt des Todes, den er in ſeinem σώματι τῆς σαρκός erlitt, um ſie vor ihm makellos darzuſtellen: vorausgeſetzt, daß ſie bei der Hoffnung des von ihnen vernommenen, in aller Welt unter dem Himmel verkündigten Evangeliums feſt bleiben, οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος (v. 23).

Mit dieſer Wendung kommt Paulus auf ſeine Perſon zu ſprechen und drückt nun ſeine Freude darüber aus, daß ihm verordnet iſt, ſofern nach Chriſti Leiden noch ein Leiden um ſeiner Gemeinde willen erforderlich iſt, daſſelbe zu beſtehen, und betont die Beſonderheit ſeines Berufes, der Heidenwelt gemäß dem jetzt den Heiligen Gottes eröffneten Rathſchluß Chriſtum zu verkündigen.

Dies bringt ihn 2, 1 darauf, was es ihm für ein Anliegen iſt, daß die Leſer und die in Laodicea und Alle, die ihn nicht von Angeſicht geſehen haben, in die volle Erkenntniß der chriſtlichen Wahrheit gelangen und Niemand ſie von der Lehre abbringe, die ſie empfangen haben. Er warnt ſie vor ſolchen, welche ſie darum bringen möchten διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, ſtatt κατὰ Χριστόν. Dieſe φιλοσοφία κατὰ τὴν παραδ. τ. α. im Gegenſatz zur σοφία des Chriſten iſt Bemühung um Weisheit in den Dingen, in welchen der rechte, volle Weisheit hat, wer Chriſtum hat. Für ſolche iſt maßgebend, was die Menſchen lehren im Gegenſatz zu Chriſto, und was dieſer ſichtbaren Welt angehört (Gal. 4, 9) im Gegenſatz zu Chriſto. Es iſt der Inhalt jener Weisheit ein von Menſchen Ausgedachtes und von den ſichtbaren Dingen Abgenommenes, ſtatt ein von Chriſto Geoffenbartes und in ihm Enthaltenes.

Hiegegen erinnert er, was ſie an Chriſto haben, nach den beiden Seiten, daß ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, indem er in einem leiblichen Leben ſteht, welches alles das, was Gottes Weſen ausmacht, als ſeinen Inhalt in ſich ſchließt, und daß ſie ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, indem ihnen damit, daß ſie ihn haben, alles gegeben iſt, was ſie bedürfen, damit ihr Leben ſeinen vollen Inhalt habe. Letzteres führt er nach zwei Seiten aus, erſtlich, daß Chriſtus iſt ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας d. i. daß

er Allem, was irgend Machthaberſchaft iſt (nämlich dem in dieſer Welt waltenden Geiſterthum) übergeordnet iſt; und dann, daß ihnen in ihm auch die rechte Beſchneidung widerfahren, die περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ, welche iſt ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός, eine Befreiung des Menſchen aus dem Bann ſeiner leiblichen Natur, welche Beſchneidung ſie dadurch empfangen haben, daß ſie durch Taufe und Glaube in ein neues Leben eingegangen und dem vorigen geſtorben ſind. Als Chriſten gehören ſie dem an, der über alles Geiſterthum erhaben iſt, ſo daß ſie alſo nicht mehr unter den in der Völkerwelt waltenden Geiſtmächten ſtehen, und das in gegenbildlicher Vollkommenheit ſind, was die Angehörigen Iſraels im Unterſchiede von der heidniſchen Welt geweſen. Nachdem Gott uns alle Sünde geſchenkt — mit χαρισάμενος 2, 13 beginnt eine neue Periode —, die wider uns zeugende Handſchrift, welche durch δόγματα uns entgegen war, nämlich das heilsgeſchichtlich geoffenbarte Geſetz, deſſen Satzungen einzuhalten ſich die altteſtamentliche Gemeinde verpflichtet, ausgelöſcht und ans Kreuz genagelt hat, wo ſie nun in den zur Sühnung der Sünde geſtorbenen Jeſus verwandelt iſt, an den nur geglaubt ſein will, hat er die ἀρχάς und ἐξουσίας von ſich gethan (ἀπεκδυσάμενος), die Geiſtmächte, welche ihn der Völkerwelt verhüllten, und über ſie triumphirt in Chriſto. Die Forderungen des Geſetzes ſind alſo nicht mehr in Kraft, ſondern getilgt mitſammt der Schuld derer, die ihnen nicht genügt haben; und nachdem dies geſchehen, hat Gott ſich der Völkerwelt geoffenbart, der er bis dahin durch die in ihr waltenden Geiſtmächte verhüllt geweſen.

Auf Grund dieſer Ausführung folgt die Mahnung 2, 16 ff., daß ſie ſich nicht ſollen einreden laſſen, als ſtehe es mit ihnen nicht richtig, wenn ſie dies und das eſſen und trinken, wenn ſie Sabbath und Feſttag nicht halten, welche das Geſetz vorſchreibt; daß ſie nicht ſich von ſolchen den Stand zu Gott, in welchem ſie als Chriſten ſtehen, abſprechen laſſen, die ſich eine ταπεινοφροσύνη καὶ θρησκεία τῶν ἀγγέλων erwählen (θέλειν ἐν[1]) v. 18 = dem hebräiſchen בְּ חָפֵץ) und Dinge wiſſen wollen, welche ſie nicht geſehen haben. In jener Verbindung iſt τῶν ἀγγέλων nicht Objekt, ſondern

[1]) Vgl. v. Hofmann, Bibliſche Hermeneutik S. 116 f.

gehört zu θρησκεία (vgl. Akt. 26, 5: ἡ ἡμετέρα θρησκεία), wie zu ταπεινοφροσύνη. welches letztere ja nicht an ſich etwas Verkehrtes iſt. Daſſelbe, was der Apoſtel 2, 18 ταπειν. κ. θρ. τ. ἀγγελ. nennt, bezeichnet er dann v. 23 als ἐθελοθρησκεία καὶ ταπεινοφροσύνη καὶ ἀφειδία σώματος, eine Verbindung, in welcher ἐθελο zu allen drei Begriffen gehört. Einerſeits iſt es ein bloß leibliches Thun, ſich verboten ſein zu laſſen, dies und das zu genießen oder anzurühren, und andererſeits muthet man damit dem Menſchen zu, ſich engeliſch zu gebahren, indem man ſich deſſen enthält und ſichs nicht gönnt oder getraut, weſſen ſich die Engel freilich nicht anmaßen, weil ihre Geiſtesnatur es ausſchließt, während es für die menſchliche Natur geſchaffen iſt[1]).

Im Gegenſatz zu ſolcher Heiligkeit, bei der man in einer willkührlichen Gottesverehrung und Demuth den Leib kaſteit, in Wahrheit aber nur dem Fleiſch der ſündigen Natur ein Genüge thut, folgt von 3, 1 an eine Ermahnung zu einem Leben, welches Bethätigung der Gemeinſchaft mit dem zu Gott erhöhten Chriſtus, das Widerſpiel ihres vorigen Wandels in Sünden, in ihrem Verhalten unter einander Bethätigung ihres Chriſtenſtandes, in den Gemeinſchaftsverhältniſſen des natürlichen Lebens den hier geordneten Gegenſätzen von Mann und Weib, Eltern und Kindern, Herrſchaft und Geſinde entſpricht. Hiebei iſt diesmal nur den Sklaven, die es am meiſten bedürfen, ausführlicher geſagt, wie ſie ihren Stand in chriſtlicher Weiſe führen ſollen.

Die auffallende Verbreitung über Chriſtus 1, 15 ff., was es um ihn und ſein im Tode vollbrachtes Werk ſei, begreift ſich ſchon aus der Beziehung auf die Warnung, welche 2, 9 ff. begründet wird durch die Erinnerung, was es heißt, ihn haben, und ſeiner durch Glaube und Taufe theilhaft geworden zu ſein, ſowie des Apoſtels Selbſtbezeugung v. 23—29 aus dem Gegenſatz zwiſchen ſeinem Beruf und dem von ihm verkündigten Evangelium und zwiſchen denen, welche durch andersartige Lehre ſie etwa irre machen und an ſich ziehen möchten. Nicht daß Letzteres ſchon geſchehen wäre;

[1]) Vgl. Die h. Schrift N. T. IV, 2 S. 90 ff.

es wird nur gewarnt vor denen, welche es verſuchen möchten: eine Gefahr, die übrigens ſchon nahe genug liegt, wie aus dem τί δογματίζεσθε 2, 20 erſichtlich iſt. Daraus erklärt ſich, daß Epaphras ſo viele Sorge hat um ſie und die in Laodicea und Hierapolis 4, 13.

Man hat bei denen, vor welchen im Briefe gewarnt wird, an heidniſche Gnoſtiker, jüdiſche Kabbaliſten, alexandriniſche Theoſophen, Eſſäer, Johannisjünger, Ebioniten gedacht. Aber an geſchloſſene Sekten iſt nicht entfernt zu denken. Es ſind jüdiſche Chriſten, welche von dieſen Heiden verlangten, ſie ſollten ſich zu einer Heiligung des äußeren Lebens verſtehen, beſtehend in Enthaltung von gewiſſen Speiſen und Getränken und Einhaltung gewiſſer heiliger Zeiten des jüdiſchen Geſetzes. Aber nicht um eine Untergebung unter das Geſetz und Annahme der Beſchneidung handelt es ſich, wie in den galatiſchen Gemeinden, ſondern um einen ſelbſterfundenen Gottesdienſt, welcher nur an daſſelbe ſich anſchließt und die Zugehörigkeit zum Volk der Beſchneidung erſetzen ſoll, da die Heiden als ſolche unter dem Walten von Geiſtern ſtünden, dem ſie ſich hierdurch entnehmen müßten. Dieſe Geſtalt nahm jetzt das Beſtreben an, dem Heidenchriſtenthum ein jüdiſches Gepräge zu geben, nachdem der Verſuch, die Heidenchriſten zu Juden zu machen, mißlungen war: ein Beſtreben, welches der ſpäteren Gnoſis fremd iſt, die zwiſchen Juden und Heiden nicht mehr unterſchied. Von Engelverehrung iſt keine Rede. Holtzmann unterſcheidet die Irrlehrer des ächten und die des ſpäteren Theils des Briefs. Jene ſind Aengſtliche, wie Röm. K. 14, nur daß ſie auch Anderen Gewiſſensbedenken machten, dieſe nun ſchon dualiſtiſche Philoſophen, die eine ſpekulative Lehre daraus machen. Dieſe Annahme beruht auf ſeiner Streichung von 2, 18, wo aber erſt verſtändlich wird, daß 2, 8 vor einer φιλοσοφία gewarnt wird, was er doch ſtehen läßt. Fällt aber jene Unterſcheidung, ſo fällt damit der Hauptgrund, eine Interpolation anzunehmen.

Wenn die Briefe zur Abwehr ſolcher Lehrer beſtimmt ſind, wie wir ſie charakteriſirten, ſo begreift ſich, daß die chriſtliche Wahrheit in der Richtung geltend gemacht wird, durch welche ſie ausge-

ſchloſſen werden. Baur[1]) faßt beide Briefe, den an die Epheſer und den an die Koloſſer, als ſolche zuſammen, in welchen gnoſtiſche Ideen ſich finden. Was er aber von ſolchen Ideen beibringt, iſt faſt ausſchließlich dem Epheſerbrief entnommen. Und Holtzmann ermäßigt es bis dahin, daß ſich nur noch fragt, ob die dem Briefe eigenthümlichen Gedanken pauliniſch ſein können. Wenn hier Chriſtus als derjenige geſchildert wird, in welchem, durch welchen, zu welchem Alles geſchaffen iſt, in welchem es ſeinen Beſtand hat und welcher vor Allem iſt, ſo war dies und namentlich, daß alles Geiſterthum durch ihn geſchaffen iſt und er ihm übergeordnet iſt, denen gegenüber zu betonen, die neben der Zugehörigkeit zu Chriſto Anderes für nöthig erklärten, damit die Heiden dem Walten der in der Völkerwelt wirkſamen Geiſter entnommen ſeien. Und wenn es 1, 20 heißt: *ἀποκαταλλάξαι δι' αὐτοῦ τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, ſo iſt da nicht die Rede von einer Verſöhnung der Geiſter mit Gott — es heißt nicht *τῷ θεῷ*, wie Eph. 2, 16, ſondern *εἰς αὐτόν* —, ſondern (vgl. Eph. 1, 10) von Chriſti Wiederherbringen alles Geſchaffenen, des irdiſchen und himmliſchen, aus der Divergenz der Richtungen, in denen es ſein Daſein hat, in die Einheit der Beſchloſſenheit in ihm, was hier zu betonen war im Gegenſatz zu denjenigen, welche Chriſti Werk durch die in der Welt wirkſamen Geiſter beſchränkt ſein ließen, was noch Anderes als Zugehörigkeit zu Chriſto vernothwendige. Die Thatſache, daß Chriſtus von Gott ausgegangen in die Welt, alſo bei Gott und in Gott geweſen, ehe er als Menſch erſchienen, und daß er erhöht iſt zur Rechten Gottes, ferner, daß die Wirkung ſeines Werks eine weltumfaſſende iſt — was beides unſtreitig pauliniſche Gedanken —, wird in ſolchem Gegenſatze weiter ausgeführt und das darin Enthaltene, damit Gegebene entfaltet. Auf dieſe Weiſe kommt es zu einer Fortbildung der Lehre, welche Evolution des Inhalts der von Anfang an gelehrten Thatſachen iſt.

Auf die auffallende Verwandtſchaft des Epheſer- und Koloſſerbriefs wieſen wir bereits hin; aber es iſt eine Verwandtſchaft, welche den Verdacht der Nachbildung nicht erweckt, ſondern vielmehr aus-

[1]) Paulus S. 418 ff.

schließt, man müßte denn wie Holtzmann verfahren, welcher Alles im Kolosserbrief als Interpolation streicht, was an den Epheserbrief in der Weise erinnert, daß, der das Eine, auch das Andere geschrieben haben muß, aber auch Alles, was im Kolosserbrief Schwierigkeiten der Auslegung unterliegt, wobei dann unbegreiflich wird, daß der Interpolator solches eingeschoben hat, was schlechthin unverständlich ist und das Ursprüngliche sinnlos und unverständlich macht.

Vergleichen wir die beiden Briefe, so finden wir ganze Stellen des einen Briefs fast wörtlich, doch in anderem Zusammenhang, als Bestandtheile des andern. So berührt sich Eph. 1, 10, wo es heißt, daß Alles in Christo sollte zur Einheit zusammengebracht werden, was im Himmel und auf Erden ist, nahe mit Kol. 1, 20. Aber der andere Theil des im Kolosserbrief ausgesprochenen Gedankens, wie Christus Friede gemacht durch sein Blut, begegnet uns im Epheserbrief an einer ganz anderen Stelle 2, 16. Was wir Eph. 1, 21 lesen, wie Gott Christum erhöht über alle ἀρχὴ καὶ ἐξουσία κτλ., finden wir Kol. 1, 16. Aber Absicht und Zusammenhang ist in beiden Fällen ganz verschieden. Was Gott in Christo gethan, ist im Epheserbrief die Hauptsache, im Kolosserbrief aber, was Christus ist. Wörtlich ebenso wie Eph. 2, 5 heißt es Kol. 2, 13, daß Gott uns, während wir durch die Sünden todt waren, mit Christo lebendig gemacht habe; aber Kol. 2, 13 verbindet sich damit auch der andere Gedanke, daß Gott die gegen Israel lautende Handschrift ausgelöscht habe; diesen Gedanken finden wir Eph. 2, 15 in ganz anderem Zusammenhang, an der Stelle, wo davon die Rede ist, wie nun in Christo, was vordem innerhalb und außerhalb des alttestamentlichen Gemeinwesens sich befand, eins geworden. Zur Kennzeichnung der bei aller Verwandtschaft bestehenden eigenthümlichen Verschiedenheit zwischen beiden Briefen dient besonders eine Vergleichung von Eph. 1, 10 mit Kol. 1, 20; Kol. 2, 14 mit Eph. 2, 15. Was nämlich Eph. 1, 10 von Gott ausgesagt ist, ist Kol. 1, 20 von Christus ausgesagt, und umgekehrt, was der Kolosserbrief 2, 14 von Gott sagt, sagt der Epheserbrief 2, 15 von Christo. Wie das kommt und daß es nicht zufällig ist, sieht man, wenn man den Zusammenhang in Betracht nimmt. Wo sichs im Epheserbrief darum handelt, wie aus Heiden und Juden jetzt eine

einheitliche Gottesgemeinde geworden, da muß gesagt werden, daß Christus es ist, dessen Person und Werk, besonders dessen Tod solche Einigung ermöglicht hat. Dagegen Kol. 2, 14 ist davon die Rede, daß für die im Glauben und durch die Taufe Christo zugeeigneten Heiden keine Forderung Gottes weiter bestehe, indem Gott am Kreuze Christi einen neuen Stand der Dinge für Juden und Heiden gleichermaßen herstellte, in Folge dessen für beide nur Eine Forderung gilt, der Glaube an Jesus. Was Kol. 1, 20 betrifft, so wissen wir, warum dort Paulus so ausführlich zeigt, daß Christus über Allem sei und Alles durch ihn; denn auf Grund dessen beweist ja dann der Apostel, daß, wer Christo einverleibt ist, nichts mehr bedarf zu seinem Heil. Ganz anders am Schluß des ersten Kapitels des Epheserbriefs. Wenn da von Christi Erhöhung über Alles die Rede ist, so geschieht es im Zusammenhang der Darlegung, daß es Gottes Heilsthaten in Christo seien, an denen die nun Gläubigen, Juden und Heiden, den Anfang ihres Heilsstandes haben, so daß es nur der Zusammenhang mit jenen Heilsthaten ist, durch welchen sie in einem Stand des Heiles sind. Jeder der beiden Briefe geht in einen Abschnitt aus, welcher Vermahnung zum Inhalt hat, und diese Vermahnung lautet nicht nur hinsichtlich des Ausdrucks gleich, sondern gleicht sich auch im Ganzen insofern, als Alles, was sich da an Mahnung findet, zusammengefaßt ist in das Wort vom Ausziehen des alten und Anziehen des neuen Menschen. Aber dennoch besteht eine Verschiedenheit. Im Kolosserbrief wird davon mit der Besonderheit geredet, daß erinnert wird, wie in Christo alle Unterschiede, sei es der religiös-sittlichen Vorgeschichte, sei es der Bildungsstufen, sei es des Standes aufgehoben seien. Es dient dies gegenüber jenen Irrlehrern, welche den Heidenchristen einreden wollten, als ob dieselben irgendwie jüdisch werden müßten. Im Epheserbrief dagegen finden wir in Kap. 4 einen eigenen Abschnitt, der für die Vermahnung in Bezug auf das innergemeindliche Zusammenleben bestimmt ist. Während im Kolosserbrief vom Zusammenleben der Christen in ihren gemeindlichen Verhältnissen nur inmitten der allgemeinen Mahnung die Rede ist, ist im Epheserbrief die Vermahnung planmäßig angelegt. Ueberhaupt hat der Kolosserbrief eine Belehrung zum Zweck, welche gegeben wird, um

jene Zumuthungen einer willkührlichen gesetzlich jüdischen Frömmigkeit abzuwehren. Aus diesem besonderen Absehen erklärt sich die Anlage des Briefes in allen seinen Theilen. Dagegen der Epheserbrief will nur überhaupt die heidnische Christenheit, an die er sich wendet, gegen alle den Heiden nahe liegende Mißkennung der religiösen Gemeinschaft verwahren, in welcher sie nun sind. Der vormalige Heide war so leicht geneigt, die christlich-religiöse Gemeinschaft als eine Sache der Willkühr zu betrachten, die sie sich angeeignet und der sie nun eine beliebige Gestalt geben könnten, worin der Einzelne sich so oder so verhalten könne. Solchem Wahn oder Gelüsten der Willkühr tritt Paulus entgegen, indem er die religiöse Gemeinschaft, der sie nun angehören, in allen Beziehungen auf Christus zurückführt und so auf Gott sowohl hinsichtlich des in Christo begründeten ewigen Gotteswillens, dessen Vollzug sie in diese Gemeinschaft versetzte, als hinsichtlich des in Christo geschehenen Vollzugs desselben. Dies ist die Eigenthümlichkeit des Epheserbriefs, bei der gegenüber dem ganz besonderen Zweck des Kolosserbriefs die statthabende Verwandtschaft sowohl im Großen und Ganzen wie im Einzelnen der charakteristischen Verschiedenheit niemals Abbruch thut. Aber allerdings ist auch die Schreibweise, sowohl was den Periodenbau als was den Ausdruck im Einzelnen anlangt, merkwürdig gleichartig in beiden Briefen. Dies erinnert uns an das, was wir bereits andeuteten, daß sich nämlich Paulus je in einem Kreis von Anschauungen immer bewegt und selbst die Art und Weise, wie er die Sätze verknüpft, bei ihm zur Sache der Gewohnheit wird, in der er eine Weile wie gebannt bleibt. So in der ersten Hälfte des zweiten Briefs an die Korinther. Da kommt Paulus aus dem Gebrauch immer derselben Ausdrücke gar nicht mehr heraus und nicht früher hört die Schwerfälligkeit des Ausdrucks auf, als bis mit Kap. 10 eine ganz andere Richtung und Stimmung in ihm aufkommt. Im Römerbrief ist die Schreibweise wieder anders. Da bleibt die dialektische Bewegung. Im Kolosser- und Epheserbrief finden wir ungewöhnlich lange Perioden, welche entstehen, indem immer ein Relativsatz an den andern sich anhängt. Hat er die beiden Briefe kurz nach einander geschrieben, wie offenbar der Fall ist, so begreifen wir nach Analogie der anderen

Wahrnehmungen, daß er in derselben Schreibweise gleichsam gebannt gewesen ist.

Beide Briefe überbringt derselbe Tychikus, auf welchen in beiden Briefen als auf denjenigen verwiesen wird, welcher über des Apostels Lage berichten werde. Sonach ist der Epheserbrief für die kleinasiatische Christenheit bestimmt. Näheres entnehmen wir aus Kol. 4, 15 f. Dort trägt Paulus den Kolossern einen Gruß auf an die Brüder in Laodicea und fährt dann fort: *καὶ ὅταν ἀναγνωσθῇ παρ' ὑμῖν ἡ ἐπιστολή, ποιήσατε ἵνα καὶ ἐν τῇ Λαοδικέων ἐκκλησίᾳ ἀναγνωσθῇ, καὶ τὴν ἐκ Λαοδικείας ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνῶτε.* Da nach 2, 1; 4, 13 in Laodicea der Glaube der dortigen heidnischen Christen dieselbe Anfechtung durch jüdische Irrlehrer erfuhr, wie zu Kolossä, so begreift sichs freilich, daß Paulus den Brief, welchen er nach Kolossä schrieb, auch in Laodicea gelesen wissen wollte. Aber befremdlich ist nur, daß doch zu gleicher Zeit auch von Laodicea her ein Brief des Apostels nach Kolossä kommen soll, indem man nun nicht einsieht, warum Paulus, wenn er doch einen Brief nach Laodicea selbst schrieb, noch erst nöthig hat, Anordnung zu treffen, daß auch der für Kolossä bestimmte dorthin kommt. Der Brief an Philemon, selbst wenn dieser in Laodicea wohnte, was nicht der Fall war, könnte seines Inhalts wegen nicht gemeint sein; der Apostel befiehlt ihn nicht einmal der dortigen Gemeinde mitzutheilen, wozu ja auch gar kein Anlaß war, geschweige einer weiteren. Hätte Paulus gleichzeitig einen, für uns verloren gegangenen, Brief nach Laodicea geschrieben an die Gemeinde, so müßte man, da es *τὴν ἐκ Λαοδικείας* heißt, annehmen, er habe, was für beide Gemeinden bestimmt war, so in die zwei Briefe vertheilt, daß jede den Brief der anderen lesen mußte, um das vollständig zu erfahren, was er ihnen zu sagen hatte. Und was soll es dann heißen, daß er die kolossische Gemeinde die in Laodicea grüßen heißt? Wenn er nun nicht nach Laodicea geschrieben, so ist es ein Brief, der nach Laodicea kam, um von da aus weiter in das nächstgelegene Kolossä zu gehen. Somit ist es ein Brief eines weiteren Umkreises, welcher allgemein genug gehalten war, um an vielen Orten gelesen zu werden. Nach Kol. 2, 1 hatte Paulus sowohl Kolossä als Laodicea nicht besucht. Denn als er das erste Mal von Lykaonien

ausging, sah er sich auf dem Weg durch Galatien und Phrygien nach Troas gewiesen, und das zweite Mal ging er ebenfalls durch diese Lande nach Ephesus, wodurch der Weg über Kolossä ausgeschlossen war, das er auf dem direkten Weg vom pisidischen Antiochien nach Ephesus berührt hätte. Dort waren also Gemeinden ohne seine persönliche Anwesenheit entstanden. Wie weit der Kreis war, für welchen der Epheserbrief bestimmt gewesen, wissen wir nicht. Aber der erste Brief Petri ist ihm auffallend verwandt und gleich von vorneherein durch seine Schreibart wie absichtlich an ihn erinnernd. Dies ist erklärlich, wenn der Epheserbrief an die heidnische Christenheit Kleinasiens gerichtet ist, welche gesammelt worden, ohne daß Paulus persönlich dort gewesen. Tychikus sollte diese Lande bereisen und überall berichten, welches die dermalige Lage des Apostels sei, da über die lange Haft des Mannes, welcher Apostel der Völkerwelt sein sollte, Beunruhigung und Bedenken entstanden sein konnten, und diesen Brief da in Umlauf setzen, wo man ihn nicht persönlich kannte und die Gemeinden ohne ihn sich gesammelt hatten. Die Reihenfolge der Orte war im Voraus bestimmt. Das von Laodicea her kommende Schreiben, auf welches der Apostel Kol. 4, 16 die Gemeinde zu Kolossä verweist, daß sie auch dieses lesen sollen, wird also der Epheserbrief sein[1]). Im Context der Grußüberschrift — und hiemit schließen wir die oben begonnene Untersuchung — wird nichts anderes gestanden haben als: τοῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, so aber, daß dann am Rande beigeschrieben stand: τοῖς οὖσιν ἐν, worauf dann die ganze Reihe der Ortschaften genannt gewesen sein wird, wo dieser Brief gelesen werden sollte. Es ist klar, daß man nun diesen für viele Gemeinden bestimmten Brief nach derjenigen nannte, von wo aus er in Umlauf gesetzt und wo er schließlich niedergelegt wurde, nach Ephesus, von wo die christliche Lehre in diese Gegenden ausgegangen war. Man konnte nun das τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ vom Rande herübernehmen in die Grußüberschrift selbst, wo es dann leicht geschah, daß die Worte an die unrichtige Stelle kamen, wie dies im jetzigen Text der Fall ist. Man konnte auch nur τοῖς οὖσιν herein-

[1]) Vgl. v. Hofmann, Die h. Schrift N. T. IV, 2 S. 152 ff.

nehmen, wobei dann eine Lücke gelassen werden mußte, um anzudeuten, daß hier die Namen der Gemeinden zu stehen hätten. Wenn Marcion nach Kol. 4, 16 schrieb πρὸς Λαοδικέας, so war dies eigenmächtig; der Brief gehörte ebenso auch an die Kolosser. Immer war es richtiger, den Brief πρὸς Ἐφεσίους zu überschreiben, da er dort blieb. Wir wissen anderweitig, welch ein Werth darauf gelegt wurde, daß die Briefe des neutestamentlichen Kanons je in irgend einer Gemeinde, bei der sie niedergelegt wurden und in Gebrauch verblieben, gleichsam die Gewährschaft ihrer Aechtheit hatten. So macht z. B. der sogenannte muratorische Kanon ausdrücklich darauf aufmerksam, daß man bei den paulinischen Briefen wisse, von wo und an wen sie geschrieben seien. Denn so konnte man sich an die Gewährschaft der Gemeinden halten, bei welchen der Brief ursprünglich seines Bleibens gehabt.

Direkt ging Tychikus nach Kolossä, so daß der Brief an die Kolosser früher an seinen Bestimmungsort kam, als der „an die Epheser". Denn er sollte den Onesimus, welcher einen Brief an Philemon hatte, dorthin bringen. An die Colosser und die in der Umgegend von Kolossä liegenden Gemeinden hatte Paulus sonderlich geschrieben aus Anlaß jener Gefährdung durch jüdische Irrlehrer, welche dort nicht bestand, wohin der andere Brief sich richtete.

Der Brief an Philemon.

Daß Philemon nicht in Laodicea lebte, sondern in Kolossä, ersieht man aus Kol. 4, 9. Denn dort wird Onesimus bezeichnet als ὁ ἐξ ὑμῶν, folglich war auch Philemon dort. Ebenso ist es mit Archippus, der in der Ueberschrift des Briefs v. 2 mit Philemon und Apphia begrüßt wird, also wohl des Ehepaares Sohn gewesen ist. Daß auch er in Kolossä war, ist zu ersehen aus Kol. 4, 17, wonach die dortige Gemeinde ihm sagen soll: βλέπε τὴν διακονίαν, ἣν παρέλαβες ἐν κυρίῳ, ἵνα αὐτὴν πληροῖς. Diese διακονία ist wohl die auf Ausbreitung des Evangeliums gerichtete, denn

Paulus nennt ihn ὁ συστρατιώτης ἡμῶν. Philemon selbst hatte der Ueberschrift des Briefes zufolge sein Haus zum Sammelplatz einer Hausgemeinde gemacht. Der Brief, eigenhändig von Paulus geschrieben, empfiehlt den Onesimus zu gütiger Aufnahme. Nicht daß er nicht mehr Sclave wäre, schreibt der Apostel dem Philemon, sondern daß er ihm nun auch Bruder ist in Christo.

Von den drei Briefen an die Epheser, Kolosser und Philemon nun ist der an die Epheser zuerst geschrieben, weil seine Ueberbringung oder vielmehr die mündliche Benachrichtigung von des Apostels Lage und Aussichten des Tychikus Hauptaufgabe war. Da aber Tychikus einmal dahin reist, so soll er den Onesimus mitnehmen. Er kommt so, wie bemerkt, direkt nach Kolossä. Daher der Apostel, wohl auf des Epaphras Wunsch, an diese Gemeinde sonderlich geschrieben hat; und des Onesimus wegen an Philemon wieder besonders. Daß von den beiden einander so nahe stehenden Briefen der Epheserbrief vor dem an die Kolosser geschrieben ist, ergibt sich auch daraus, daß er, auf den Inhalt gesehen, der allgemeinere ist. Wenn wir dann weiter sehen, wie z. B. die ausgedehnte Vermahnung, welche den zweiten Theil des Epheserbriefs ausmacht, im Kolosserbrief zusammengezogen ist, so daß besonders das, was im Epheserbrief über die Ehe gesagt ist, im Kolosserbrief nur angedeutet erscheint; daß überhaupt die Zeichnung des einem Christen geziemenden Verhaltens im Kolosserbrief nur insoweit gegeben ist, daß erkennbar wird, welches ein wahrhaft heiliges Leben sei im Gegensatz zu jener vermeintlichen und selbsterdachten Frömmigkeit, so erscheint es um so natürlicher, daß Paulus, wenn er den Epheserbrief bereits geschrieben hatte, bei Abfassung des Kolosserbriefs auf jenes von Laodicea her kommende Schreiben verweist, daß die Kolosser auch dieses lesen sollten. Er verweist damit, wie wir sahen, auf den Epheserbrief.

Philem. v. 22 lesen wir: ἑτοίμαζέ μοι ξενίαν· ἐλπίζω γὰρ ὅτι διὰ τῶν προσευχῶν ὑμῶν χαρισθήσομαι ὑμῖν. Sonach hatte Paulus, als er diese Briefe schrieb, Aussicht frei zu kommen, aber Ursache, statt nach Spanien, wie er vorgehabt, nach dieser fünfjährigen Zwischenzeit nach Kleinasien zu gehen. Den Brief an die

Epheſer ſchickt er voraus, ehe er an die Orte kommt, wo ſich Chriſtengemeinden geſammelt, ohne daß er ſelbſt dort geweſen.

Der Brief an die Philipper.

Die Hoffnung, welche Paulus in dem Brief an Philemon v. 22 ausſpricht, hatte ſich beſtimmter geſtaltet, als er nach Philippi ſchrieb. *Οἶδα* — ſchreibt er 1, 25 f. — *ὅτι μενῶ καὶ παραμενῶ πᾶσιν ὑμῖν κτλ., ἵνα τὸ καύχημα ὑμῶν περισσεύῃ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐν ἐμοὶ διὰ τῆς ἐμῆς παρουσίας πάλιν πρὸς ὑμᾶς.* 2, 24 ſchreibt er ſogar, daß er die Ueberzeugung habe, ſelbſt bald hinzukommen, nachdem er vorher (v. 23) geſagt, er hoffe den Timotheus bald zu ihnen zu ſchicken.

Der Anlaß des Briefs iſt eine aus Philippi ihm zugekommene Unterſtützung (1, 5; 2, 30; 4, 14—18). Ueberbringer dieſer Gabe war Epaphroditus. Derſelbe iſt nach 2, 25—30, während er beim Apoſtel war, todtkrank geworden. Nun er geneſen, verlangt ihn zur Gemeinde zurückzukehren, und Paulus heißt ihn heimkehren. Die Gemeinde hatte wohl gemeint, er ſolle beim Apoſtel zur Hülfe bleiben. Denn Paulus nimmt es ganz auf ſich, daß er ihn hat zurückkehren heißen und ſchreibt 2, 29: *προσδέχεσθε οὖν αὐτὸν ἐν κυρίῳ μετὰ πάσης χαρᾶς καὶ τοὺς τοιούτους ἐντίμους ἔχετε*, damit er nicht kalt aufgenommen und ungünſtig beurtheilt werde. Auch hiezu ſoll alſo der Brief dienen. Die Gabe war ſelbſtverſtändlich von einem Brief der Gemeinde begleitet geweſen. Daraus, daß er ihn beantwortet, erklärt ſich das Uebrige des Inhalts. Obgleich in der Ueberſchrift Timotheus mitgenannt iſt, ſchreibt der Apoſtel doch durchweg in der erſten Perſon Singularis. Der Brief bewegt ſich durchweg innerhalb des perſönlichen Verhältniſſes des Apoſtels zu der Gemeinde.

Er iſt durchweg Ausdruck der Freude und Aufforderung zur Freude. Mit einer Verſicherung ſeines freudigen Gebets für ſie und ſeiner Freude über ſie, namentlich über ihre Mithülfe zur Aus-

richtung seines Amts beginnt er; seine Liebe gegen sie, sein Verlangen nach ihnen spricht er aus, wobei zu bemerken, wie er immer geflissentlich von ihnen allen sagt, als habe er der Meinung zu begegnen, er mache Unterschied oder, was wohl richtiger, einer Mißstimmung unter ihnen selbst.

Dann erzählt er 1, 12 ff., wie seine Lage durch die Wendung, die sie genommen, statt dem Evangelium hinderlich zu sein, vielmehr zur Förderung desselben diene (v. 12 bedeutet μᾶλλον nicht etwa „noch mehr", was zur Verbindung ἐρχεσθαι εἴς τι nicht paßt, sondern „vielmehr"), zu einer solchen Förderung desselben, daß nun im ganzen Prätorium und sonst Allen (nämlich Allen, die überhaupt von ihm wissen) offenbar geworden ist, was es mit seiner Gefangenschaft als einer Gefangenschaft um Christi willen für eine Bewandtniß habe, daß die meisten das Wort von Christo nun um so ungescheuter verbreiten, indem ihnen seine Haft eben durch jene Wendung Muth macht, worüber er sich freut, wenn es auch Manche διὰ φθόνον καὶ ἔριν, ἐξ ἐριθείας thun, indem sie ihm in seiner Haft dadurch Leides zu thun meinen. Dies ist jetzt seine Freude (ἐν τούτῳ χαίρω); ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι — fährt er fort —, denn er ist gewiß, daß jedenfalls der Ausgang seiner Trübsal ihm zum Heil und Christo zur Verherrlichung gereichen werde. Er für seine Person möchte viel lieber abscheiden; doch soll es ihm eine Freude sein, ihnen zur Förderung am Leben zu bleiben, wie es denn der Fall sein und er wieder zu ihnen kommen wird.

So schreibt der Apostel, sie zu erfreuen, die um ihn und damit um die Sache des Evangeliums Bekümmerten an seiner Freudigkeit aufzurichten. Dann sagt er von 1, 27 an, was sie ihm zur Freude thun sollen. Er mahnt sie zu einträchtigem Standhalten gegen die Anfechtung von außen, 1, 27—30, zu einträchtigem Zusammenleben und gegenseitiger Demuth unter sich (2, 1—11), zu einer Gesinnung, für welche Christi Selbstentäußerung und Selbstdemüthigung bis zum Kreuz ihnen ein Beispiel sein soll, endlich dazu, daß sie ihr Heil schaffen mit Furcht und Zittern, dessen eingedenk, daß Gott es ist, der Wollen und Thun wirkt, und um so mehr in seiner Abwesenheit, und daß sie ohne Murren thun, was ihr Christenberuf mit sich bringt. Wie er sich freut, ob er auch

das Opfer seines Dienstes wird, und sie seine Freude sein läßt, so sollen sie auch thun: τὸ δὲ αὐτὸ καὶ ὑμεῖς χαίρετε καὶ συνχαίρετέ μοι.

Man sieht aus 2, 12 ff., daß sie seiner Anwesenheit zu bedürfen meinen, und darüber, daß dazu keine Aussicht ist, bekümmert und unmuthig sind. Doch er hofft, ihnen (2, 19) den Timotheus schicken zu können, ἵνα κἀγὼ εὐψυχῶ γνοὺς τὰ περὶ ὑμῶν. Daß er ihn schickt, erklärt er v. 20 daraus, daß er hat οὐδένα ἰσόψυχον, ὅστις γνησίως τὰ περὶ ὑμῶν μεριμνήσει· οἱ πάντες γὰρ τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν, οὐ τὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ. Er hat Keinen zur Verfügung, welcher sich um das, was bei ihnen zu thun ist, mit voller Hingebung annehmen wird. Und dann hofft er selbst bald zu kommen. Es gibt also allerlei unter ihnen zu richten und zu schlichten, was Timotheus besorgen und ihm darüber Nachricht geben soll.

Nachdem er dann 2, 25 ff. noch von Epaphroditus geschrieben, wäre er, seinen Dank ausgenommen, eigentlich am Ende; denn das τὸ λοιπόν 3, 1 ist die Wendung zum Schluß. Was er ihnen noch schreiben kann, ist: χαίρετε ἐν κυρίῳ. Indem er aber nochmals zu solcher Freude ermahnt, so hat er im Auge, daß (3, 2 ff.) jüdische Lehrer sie wollen irre machen an der Glaubensgerechtigkeit und verleiten zur Werkgerechtigkeit. Vor diesen warnt er sie, wie er oft gethan; er stellt sich als Beispiel hin, der er Alles darangegeben hat, dessen er sich hätte berühmen mögen, um Christum zu gewinnen und statt eigener Gerechtigkeit die göttliche zu haben. Damit meint er aber keineswegs am Ziele zu sein; er ist nur auf dem Wege dahin und läßt, was hinter ihm liegt, was er ohne Christus gewesen, vorbei und gethan sein. Sind sie so gesinnt, so wird ihnen, wenn sie in irgend einem Stück unrichtig denken und gesinnt sind (εἴ τι ἑτέρως φρονεῖτε), Gott auch dies offenbaren. Es gilt nur zu bleiben auf dem gewonnenen Wege (πλὴν εἰς ὃ ἐφθάσαμεν, τῷ αὐτῷ στοιχεῖν). Dann werden sie auf ihn und seines Gleichen sehen im Gegensatz zu denen, welche nach irdischem Wohlergehen trachten und damit Feinde des Kreuzes Christi sind. So steht die Mahnung χαίρετε ἐν κυρίῳ in beiderlei Gegensatz, sowohl zu dem καυχᾶσθαι ἐν σαρκί, wovon im Eingang des Kapitels die Rede war, als zu dem τὰ ἐπίγεια φρονεῖν v. 19. Und schließt der Apostel die

Warnung vor Letzterem mit dem Hinweis auf die dereinstige leibliche Verklärung, deren theilhaftig wird, wer jetzt himmlisch wandelt in Gemeinschaft des erhöheten Christus, so die Warnung vor jenem, in der einmal erkannten Wahrheit zu bleiben (*στήκετε ἐν κυρίῳ* 4, 1).

Dann geht er über 4, 2 f. zu einem Fall der Störung der gemeindlichen Eintracht. Zwischen zwei Frauen, welche seiner Zeit dem Apostel behülflich gewesen in Sammlung der Gemeinde, war ein Zwiespalt. Sie sollen einträchtig wirken und Epaphroditus sammt Anderen soll ihr Werk mitanfassen. Denn Epaphroditus ist mit *γνήσιε σύνζυγε* angeredet; *σύνζυγος* ist nicht etwa Eigenname. Wie er ihn hier *σύνζυγος* nennt, so hat er ihn 2, 25 als *ἀδελφὸς καὶ συνεργὸς καὶ συστρατιώτης* bezeichnet. Es muß Einer gemeint sein mit dieser Anrede, der dabei ist, indem er schreibt, und dabei sein wird, wenn der Brief gelesen wird. Also kann es nicht Timotheus sein.

Nunmehr kehrt der Apostel 4, 4 mit dem *χαίρετε ἐν κυρίῳ πάντοτε* zu 3, 1 zurück, und zwar wendet er dieses *χαίρετε* jetzt dahin, daß es eine Ermahnung zur Mildigkeit des Verhaltens untereinander wird, welche aus der christlichen Freude stammt, und zum Gebet, welches freudig macht statt der Sorge, um dann v. 8 f. wieder zum Schluß sich zu kehren und Alles in Ein Wort zusammenzufassen, was sie ihr Denken und Thun sollen sein lassen. Bleiben sie in der überkommenen und erkannten Wahrheit, so wird der Friede ihnen nicht fehlen, ohne welchen es kein *χαίρειν ἐν κυρίῳ* gibt.

Das Ende des Briefs bildet die Danksagung für die zugesandte Unterstützung, wobei er 4, 15 dankbar dessen gedenkt, daß, als das Evangelium da, von wo er ausgegangen, nämlich in Macedonien (*ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου, ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας*) im Anfang seines Daseins stand, keine andere Gemeinde für ihn gesorgt hat, und daß sie es auch schon, als er in Thessalonich (*καὶ ἐν Θεσσαλονίκῃ*), also noch in Macedonien war, *ἅπαξ καὶ δίς* gethan. Wir wissen, daß sich der Apostel in Thessalonich und Korinth mit seiner Hände Arbeit erhalten hat. Wenn er 2 Kor. 11, 9 schreibt: *τὸ γὰρ ὑστέρημά μου προσανεπλήρωσαν οἱ ἀδελφοὶ ἐλθόντες ἀπὸ*

Μακεδονίας, so ist damit wohl auf eine Spende aus Philippi hingewiesen, welche er durch Silvanus und Timotheus erhalten.

Wir sehen: der Philipperbrief ist veranlaßt durch eine dem Apostel durch Epaphroditus zugekommene Spende der Gemeinde und wurde bei Gelegenheit der Heimkehr desselben geschrieben. Er begegnet aber zugleich der Stimmung der Gemeinde, welche sich in ihrem Schreiben kundgegeben. Sie war mißgestimmt und gedrückt durch die Anfeindungen von außen, durch innere Zerwürfnisse, durch die Lage des Apostels, von der sie glaubten, daß sie sich verschlimmert habe, und durch die sie sich um die Hoffnung gebracht wähnten, ihn wieder bei sich zu sehen, während sie seines Besuchs, wie er ja früher wiederholt, zuletzt auf der Reise nach Jerusalem bei ihnen gewesen, so sehr, auch wegen mancher Zweifel, ob sie richtig in der Lehre stünden, zu bedürfen meinten. Allem dem gegenüber ruft er sie auf zur Freude in dem Herrn und will sie an seiner eigenen sich aufrichten lassen. Die Lehre betreffend, so ermahnt er sie, nur an der Hauptsache festzuhalten.

Hienach ist zu beurtheilen, ob es diesem Brief an Veranlassung und Zweck fehlt, wie Baur[1]) behauptet, welcher freilich annimmt, das von einer Unterstützung der Gemeinde Gesagte sei eine bloße Erweiterung von 2 Kor. 11, 9 und eine Beschränkung des Ausdrucks *ἄλλας ἐκκλησίας* 2 Kor. 11, 8 auf Philippi und stimme nicht mit dem 1 Kor. 9, 12 ausgesprochenen Grundsatz. Allein dieser Grundsatz geht nur dahin, daß er nicht von denjenigen seinen Unterhalt fordert, zu denen er kommt, ihnen das Evangelium zu verkündigen. Daß er freiwillige Unterstützungen von ihm gesammelter Gemeinden annimmt, außer wo er, wie in Korinth, Grund hat, es nicht zu thun, ist eben aus 2 Kor. 11, 8—9 ersichtlich, aus welcher Stelle übrigens nur zu entnehmen wäre, daß er solche aus Macedonien, also nicht, daß er sie gerade aus Philippi erhalten; ja daß er von dort nach Phil. 4, 16 schon, als er in Thessalonich war, unterstützt worden, könnte mit dem ersten und zweiten Thessalonicherbrief in Widerspruch zu stehen scheinen; und daß *οὐδεμία ἐκκλησία ἐκοινώνησεν εἰς λόγον δόσεως καὶ λήμψεως εἰ μὴ ὑμεῖς μόνοι* (4, 15), mit

[1]) Vgl. a. a. O. S. 458 ff.

jenem ἄλλας. Es ist also jene Baur'sche Annahme nicht haltbar. Freilich darf man in einem Brief, welcher auf Grund solchen Anlasses, wie er sich uns ergeben hat, geschrieben ist, nicht einen Grundgedanken der Art erwarten, wie ihn eine schriftstellerische Abhandlung hat und haben muß. Aber wir können auch denen nicht beistimmen, welche darauf verzichten zu müssen glauben, einen geordneten Gang des Briefes zu entdecken. So natürlich seine Anlage ist, so geordnet ist sie auch.

Baur findet nun aber Gnostisches und Unpaulinisches. Ersteres in Stellen, wie 2, 6: ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, eine Aussage, die sich nur verstehen lasse aus einer Beziehung auf die valentinische σοφία, welche gewaltthätig in das Wesen des Urvaters eindringen wollte. Aber wenn der Verfasser diese Lehre nicht theilte, so konnte er auch nicht sagen, Christus habe nicht gethan, was Achamoth. Theilte er sie aber, so war, was Christus gethan, so wenig vergleichbar mit dem, was Achamoth, daß es nicht taugte, als Gegensatz zu letzterem bezeichnet zu werden. Wenn sich Baur an dem Verhältniß der Begriffe ὑπάρχειν ἐν μορφῇ θεοῦ und εἶναι ἴσα θεῷ stößt und an der Undenkbarkeit, letzteres ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι, so ist zu bedenken, daß sie sich zu einander verhalten, wie Erscheinbarkeit und Seinsweise. Und der Ausdruck οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο besagt, daß Christus seine Seinsweise der Gottgleichheit nicht darein gesetzt hat, das, was sein werden sollte, mit Gewaltübung an sich zu bringen. Es steht dieses ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι im Gegensatz zu dem Wege, auf dem er dazu gelangt ist, dem Wege des Gehorsams bis zum Tod am Kreuz und des χαρίζεσθαι (2, 9 f.) von Seiten Gottes.

Noch irriger ist es, wenn Baur in den Worten 2, 7: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος (womit übrigens dort eine neue Periode beginnt) καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος einen doketischen Anklang findet. Er sagt zwar, wenn nur ὅμοιος, so sei Christus nach dem Verfasser nicht wahrer Mensch. Allein wie Hebr. 2, 14. 17; 4, 15, so steht hier „ähnlich" nicht im Gegensatz zu gleich, sondern im Gegensatz zu „unähnlich". Wie Menschen ihres Daseins Anfang nehmen, hat er ihn genommen; und wer ihn sah, der sah in ihm, in Allem, was er wahrnahm, wenn er ihn sah (σχῆμα),

einen Menschen. ὡς würde freilich nicht stehen, wenn er nichts weiter gewesen wäre als was derjenige vor sich zu haben meinte der nichts weiter sah, als was man mit dem natürlichen Auge sieht

Unpaulinisch findet Baur, daß der Verfasser im Zusammenhang seiner Vertretung der Rechtfertigung durch Glauben seine eigene Person als Muster hinstellt und daß er so unsicher von sich sagt: *εἴ πως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν* (3, 11) und so unklar v. 12: *οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον* (3, 12 ff.). Allein Ersteres hat sich uns bereits ausreichend erklärt, und was Letzteres betrifft, so drückt sich der Apostel so aus, weil er die falsche Sicherheit ausschließen will, als könne ihn nichts mehr darum bringen. Weshalb er auch sagt: *οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον*, nämlich das, was er als *βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως* vor sich sieht. So soll man ihn nicht verstehen, als achte er den Christenlauf damit schon beendigt, daß man zur Glaubensgerechtigkeit gelangt ist. Es gilt (3, 16) *εἰς ὃ ἐφθάσαμεν, τῷ αὐτῷ στοιχεῖν.*

Unpaulinisch sei die Milde 1, 18 und die Schärfe 3, 2. Aber letztere ist nicht schärfer als 2 Kor. 11, 15; Gal. 5, 12; und 1, 18 würde Paulus freilich nicht schreiben *τί γάρ; πλὴν παντὶ τρόπῳ, εἴτε προφάσει εἴτε ἀληθείᾳ Χριστὸς καταγγέλλεται* mit folgendem *ἐν τούτῳ χαίρω*, wenn die, welche es *προφάσει* thun, ein *ἕτερον εὐαγγέλιον* brächten (Gal. 1, 6—9), was für ihn ein *μεταστρέψαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* ist. Pauliner sind die freilich nicht, welche *ἐξ ἐριθείας τὸν Χριστὸν καταγγέλλουσιν, οὐχ ἁγνῶς οἰόμενοι θλῖψιν ἐγείρειν τοῖς δεσμοῖς μου* (1, 17). Es sind Juden, welche lehren, wie man in Jerusalem glaubt, also nach Gal. 2 nicht falsch, nicht in Widerspruch mit der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit, welche aber dem mit der Muttergemeinde außer Zusammenhang stehenden, ein selbstständiges Apostelthum mit solchem Erfolge geltend machenden Paulus abhold sind. Sie traten ihm nicht so entgegen, wie in Korinth geschehen; aber an einem Ort, wo die Gemeinde nicht durch ihn gesammelt worden, sind sie doppelt thätig, um eine mit der Muttergemeinde zusammenhängende Christenheit zu sammeln, so lange der Apostel in Haft liegt, der sie als Bestandtheil der heidnischen Christenheit unter sein Apostelthum begreift. Und die spätere Gestalt der römischen Gemeinde beweist, wie sehr

ihnen dies gelungen. Kol. 4, 10 f. nennt Paulus den Marcus und Jesus Justus οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς οὗτοι μόνοι συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, οἵτινες ἐγενήθησάν μοι παρηγορία, die einzigen Mitarbeiter am Reiche Gottes aus der Zahl der jüdischen, welche ihm ein Trost geworden sind, die einzigen natürlich mit Ausnahme derer, welche ohnehin der Umgebung des Apostels angehörten, wie Aristarchus und Lucas, wenn diese anders lehrend thätig gewesen.

Was Baur Gnostisches und Doketisches gefunden, ist von seinen Nachfolgern aufgegeben. Und wenn er unpaulinische Lehre fand, so achtet Pfleiderer[1]) den Brief seiner paulinischen Lehre wegen, welche mit dem Römerbrief übereinstimme, für ächt. Und Holsten[2]) findet den Brief durchaus zu Paulus und den Verhältnissen passend, paulinisch in Gedanken und Ausdruck; hält es aber trotzdem für zweifelhaft, ob er von Paulus sei.

Auch 1, 12 f. macht Baur dadurch verdächtig, daß er das dort Gesagte mit den Grüßen von οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας nicht nur, sondern auch mit jenem Clemens 4, 3 in Verbindung bringt, den er zu dem Flavius Clemens der Clementinen machte, während er doch als Mitarbeiter Pauli in Philippi erwähnt ist. Uns ist die Stelle 1, 12 f. in anderer Richtung von Bedeutung. Nach dieser Stelle ist es dem Apostel ein Grund der Freude, daß er sagen darf: τὰ κατ' ἐμὲ μᾶλλον εἰς προκοπὴν τοῦ εὐαγγελίου ἐλήλυθεν, und zwar in zwiefacher Weise, 1) ὥστε τοὺς δεσμούς μου φανεροὺς ἐν Χριστῷ γενέσθαι ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν, und 2) τοὺς πλείονας τῶν ἀδελφῶν ἐν κυρίῳ πεποιθότας τοῖς δεσμοῖς μου περισσοτέρως τολμᾶν ἀφόβως τὸν λόγον λαλεῖν. Beides ist nicht erklärlich, wenn seine Lage nur dieselbe geblieben ist. Es muß Wirkung einer Wendung derselben sein, und so sagt auch das ἐλήλυθεν εἰς προκοπὴν τοῦ εὐαγγελίου, und μᾶλλον kann nur im Gegensatz zu einer Wendung gemeint sein, welche gegentheilige Wirkung gehabt hätte. Welcher Art muß sie nun gewesen sein, wenn sie zur Folge gehabt hat, daß man im ganzen πραιτώριον nunmehr weiß, was es um die Haft des Apostels ist, daß sie eine Haft um

[1]) Vgl. a. a. O. S. 31. — [2]) Jahrbb. für protest. Theol. 1875, 3. 1876, 1. 2.

Christi willen, und was dies heißt? Sie muß der Art gewesen sein, daß nicht mehr bloß wie früher immer ein Kriegsmann ihm als Wache in seiner Wohnung beigegeben war, indem so lange, als er in dieser Weise gefangen lag, nicht gerade unter den Kriegsleuten des Prätoriums eine rasche und allgemeine Verbreitung jener Kunde möglich gewesen ist. Es hörte nur immer etwa Einer vom Andern, als die Wachen sich ablösten, was es mit Paulus für eine Bewandtniß habe. Nun aber soll das ganze Prätorium von dieser Kunde erfüllt sein, und die Aenderung, die mit ihm vorging, hat dazu gedient. Er wird also nicht mehr (vgl. Akt. 28, 16 u. 30) für sich gewohnt haben in einer Miethswohnung, was man ihm die zwei ersten Jahre erlaubte, sondern er wird nun ins Gefängniß gebracht worden sein; und das Gefängniß für die an den Kaiser Appellirenden war das Prätorium. Während jener zwei Jahre, solange er in seiner Wohnung war, konnte Jeder ungehindert aus- und eingehen, und ungehindert verkündigte er so das Evangelium in der Welthauptstadt, ob er gleich als Gefangener dahin gekommen war. Dies wurde anders, sobald er ins Gefängniß kam. Dort konnte man nicht mehr nach Gefallen bei ihm aus- und eingehen; und nun erklärt sich die Besorgniß der Philipper, seine Lage möchte sich zum Schlimmen gewendet haben für seine Wirksamkeit der Predigt des Evangeliums. Und auch abgesehen davon mußte ja seine Versetzung ins Gefängniß den Anschein erregen, als ob sich seine Sache verschlimmert hätte. Auch darüber beruhigt sie Paulus. Unter dem πραιτώριον[1]) sind nun aber nicht die castra der prätorianischen Cohorten vor der Stadt zu verstehen, welche τὸ στρατόπεδον heißen, auch nicht τὸ στρατήγιον (Dio Cassius 53, 16), welches neben dem Palatinum war, und zwar auch, nachdem die Cohorten vor die Stadt gelegt waren. Das Prätorium befand sich eben da, wo das Haus des Kaisers lag, auf dem Palatinum. Dort in jenem Prätorium war die beständige Wache für des Kaisers Palast: dort wurden die Gefangenen aufbewahrt, welche entweder höheren Standes waren oder in ihrer Sache einen Spruch des Kaisers erwarteten. Dadurch, daß Tiberius die sämmtlichen früher

[1]) Vgl. v. Hofmann, Die h. Schrift N. T. IV, 3 S. 21 f.

zerstreuten Prätorianer in die castra vor der Stadt sammelte, war begreiflicher Weise bezüglich der Bewachung des Palastes keine Aenderung eingetreten. Das Prätorium mußte da bleiben, wo des Kaisers Haus war. So begreifen wir nun auch, wie Paulus, nachdem er in das Prätorium gekommen war, sonderlich von den Christen unter der Dienerschaft einen Gruß zu bestellen bekam. Wie dieser Gefangene die Aufmerksamkeit des Prätoriums auf sich zog, so verbreitete sich durch die Verbindung, welche zwischen Prätorium und Palast statthatte, die Kunde von ihm auch im Palast; und sind Prätorianer dadurch dem Evangelium zugeführt worden, daß Paulus im Prätorium lag, so nicht minder auch in Folge dieser Nachbarschaft Dienstleute aus dem Palast des Kaisers. Wenn Paulus von den Christen Roms also überhaupt einen Gruß bestellt, so sendet er selbst zugleich einen besonderen Gruß aus dem kaiserlichen Palast. Indem aber Paulus von diesen kaiserlichen Bediensteten grüßt, können die Philipper, welche auf die Kunde von seiner Uebersiedelung in das Prätoritum besorgt geworden waren und ihm eine Unterstützung, sowie den Epaphroditus zur Hülfleistung zu schicken, für nöthig erachtet hatten, ersehen, wie wunderbar es sich mit dem Apostel gefügt, daß nun seine Gefangenschaft und gerade die Verschärfung seiner Haft dazu dienen mußte, das Evangelium kund zu machen im Hause des Weltherrschers selbst. Und eben jetzt, nachdem er in engere Haft gekommen, spricht er viel zuversichtlicher, wie vorher im Brief an Philemon, die Hoffnung baldiger Befreiung aus. Denn nachdem seine Sache so lange geruht, ist sie jetzt wieder in Angriff genommen (vgl. Phil. 1, 7: *ἔν τε τοῖς δεσμοῖς μου καὶ ἐν τῇ ἀπολογίᾳ καὶ βεβαιώσει τοῦ εὐαγγελίου*). Hat er im Brief an Philemon in Aussicht gestellt, daß er nach Kolossä kommen werde, so schreibt er jetzt, sobald er sehe, wie seine Sache ausgehe, wolle er den Timotheus schicken und selbst nachkommen. Kam er nun wirklich aus der Gefangenschaft frei und nach Philippi oder Kolossä? Wir erinnern uns, daß es sich bei der Vergleichung der geschichtlichen Umstände, welche im zweiten Brief an Timotheus zu Tage liegen, mit denjenigen, welche wir aus den andern in Gefangenschaft von dem Apostel geschriebenen Briefen entnahmen, unverkennbar gezeigt hat, daß Paulus, ehe er

in die Haft kam, von welcher aus er jenen zweiten Brief an Timotheus schrieb, eine Reise gemacht haben muß, welche von derjenigen, an deren Ende wir ihn in Jerusalem in Gefangenschaft gerathen sahen, völlig verschieden ist. Sollte jene Reise von ihm gemacht sein, nachdem er, wie er hoffte, aus seiner ersten Haft in Rom ledig geworden? Sollte also von dieser ersten Gefangenschaft in Rom eine zweite zu unterscheiden sein? Es hat sich uns eine Aussicht eröffnet, daß es sich so herausstellen möchte. Aber ehe wir ihr nachgehen und unser Augenmerk auf die noch übrigen Briefe richten, welche des Apostels Namen tragen, auf die Briefe an Timotheus und Titus und den Brief an die Hebräer, welcher im Morgenland für paulinisch galt, müssen wir zusehen, welche geschichtliche Beglaubigung die bisher von uns betrachteten Briefe und ob die übrigen die gleiche haben.

Die geschichtlichen Zeugnisse über die pauliniſchen Schriften[1]).

Als Marcion, welcher um das Jahr 140 in voller Wirksamkeit war, die um seine Lehre gesammelte Sekte der Kirche gegenüberstellte, gab er ihr auch eine Sammlung von Schriften, welche ihr das sein sollte, was der Kirche die ihrige war. Nur dadurch, daß die Kirche bereits eine solche Sammlung besaß, welche in gemeinkirchlichem Gebrauch war, wie vordem die alttestamentlichen Schriften, konnte Marcion seinerseits zur Aufstellung eines Kanons veranlaßt sein. Und nur, weil er eines apostolischen Anschlusses bedurfte, konnte er zu dem greifen, was in der kirchlichen Sammlung von Paulus oder Pauliniſches war, indem ihm bei seinem Gegensatz zum alten Testament der Apostel des Heidenthums allein bequem war. Wenn er nun außer dem Evangelium Lucä, welches er von der Apostelgeschichte abriß — was auch nur möglich, weil

[1]) Vgl. v. Hofmann, Die h. Schrift N. T. V, S. 21 ff.

es im Kanon durch das Evangelium Johannis davon getrennt war —, die bisher untersuchten Briefe des Paulus in seine Sammlung einstellte, so ist dies ein Beweis, daß sie in der kirchlichen Sammlung sich befanden. Er mußte sie deßhalb nehmen, so unbequem ihm Vieles im Römerbrief war, von welchem er deßhalb auch 15, 1 ff. abschnitt, oder Stellen, wie 1 Kor. 10, 1 ff. oder Eph. 2, 12.

Die Kirche konnte genügende Sicherheit über sie haben, ob sie an ihnen ächt-paulinisches besitze oder nicht. Sie waren den Gemeinden oder den Einzelnen entweder durch Pauli eigenhändige Schrift oder doch durch seine Unterschrift oder sie waren durch die Ueberbringer verbürgt. In der Gemeinde, wohin sie unter solcher Verbürgung kamen oder wo sie, wenn an ganze Bezirke gerichtet, schließlich aufbewahrt wurden, wurden sie nicht etwa nur dies Eine Mal gelesen, sondern blieben im regelmäßigen Gebrauch beim Gottesdienst. Dionysius von Korinth schreibt zur Zeit des Antonius an die Römer in Bezug auf einen Brief, der von dieser Gemeinde nach Korinth gerichtet worden: *ὑμῶν τὴν ἐπιστολὴν ἔχομεν ἀεί ποτε ἀναγινώσκοντες, ὡς καὶ τὴν προτέραν ἡμῖν διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαν.* Hat die Gemeinde den Brief dieses Mannes so hoch gehalten, wie vielmehr den eines Paulus!

Wir haben also allen Grund zu glauben, daß die Briefe Pauli in den Gemeinden, an welche sie gerichtet waren, bekannt blieben. So setzt Clemens Romanus — jedenfalls vor 100 v. Chr. — in der korinthischen Gemeinde Besitz und Kenntniß des ersten Korintherbriefs voraus, wenn er c. 47 schreibt: *ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου, τοῦ ἀποστόλου . . . , ἐπέστειλεν ὑμῖν περὶ αὐτοῦ τε καὶ Κηφᾶ καὶ Ἀπόλλωνος.* Und er selbst kennt ihn also. Nicht minder den Römerbrief. Denn wenn er c. 35 nach einer an Röm. 1, 29 f. erinnernden Aufzählung von Sünden und Lastern schreibt: *οὐ μόνον δὲ οἱ πράσσοντες αὐτὰ ἀλλά καὶ οἱ συνευδοκοῦντες αὐτοῖς*, werden wir da nicht glauben, daß dieser eigenthümliche Gegensatz dem Klemens aus der Erinnerung an jene Stelle des Römerbriefs (1, 32) kam? Und Polykarpus[1]) schreibt wenige Decennien

[1]) Vgl. über seinen Brief v. Hofmann a. a. O. S. 27 ff.

später an die Philipper in Betreff des Apostels c. 4: ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε. Und wenn er an einer Stelle, wo er gegen den Zorn redet, sagt c. 12: ut his scripturis dictum est, irascimini et nolite peccare et sol non occidet super iracundiam vestram, was sich ebenso Eph. 4, 26 findet und dort theilweise aus Ps. 4 entnommen ist, soll man da nicht, obgleich es verschiedene Stellen sind, die Polykarpus gebraucht, glauben, daß er zu dieser Verwendung der Stelle von Ps. 4 und zu diesem eigenthümlichen Ausdruck durch die Erinnerung an jenen nach Asia geschriebenen Brief Pauli kam?

Indem wir sahen, daß und auf welche Weise die von Paulus an einzelne Gemeinden geschriebenen Briefe bei ihnen bekannt blieben, zeigte sich, daß solche Briefe auch anderen Gemeinden bekannt wurden. Clemens kennt in Rom die Korintherbriefe Pauli, Polykarp in Smyrna den Philipperbrief. Und wenn Ignatius in seinem Epheserbrief von dieser Gemeinde sagt, Paulus gedenke ihrer in jedem Brief (ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ), so sehen wir, daß er mehrere paulinische Briefe kennt.

Hieran reihen sich uns die Spuren einer Bekanntschaft fast mit allen bis jetzt von uns besprochenen paulinischen Briefen. Polykarpus schreibt einmal (c. 11): An nescimus, quia sancti mundum judicabunt, sicut Paulus docet. Diese Worte finden sich 1 Kor. 6, 2. Da zeigt sich aber nicht nur, daß Polykarp in Smyrna den nach Korinth gerichteten Brief kennt, sondern er setzt auch bei der Gemeinde in Philippi Bekanntschaft mit dem Brief voraus. Wenn er schreibt (c. 1): εἰδότες, ὅτι χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, οὐκ ἐξ ἔργων, so ist dies aus Eph. 2, 8—9. Anderswo (c. 11) sagt er von den Philippern: qui estis laudati in principio epistolae ejus — eine Stelle, die in dieser Form unverständlich ist, die sich aber aus ihrer Berührung mit einer Aeußerung Pauli erklärt, welcher 2 Kor. 3, 2 gegenüber jenen jüdischen Christen, die, um ihm Widerpart zu halten, mit Empfehlungsschreiben nach Korinth gekommen waren, von der korinthischen Gemeinde sagt, sie seien selbst sein Brief, den er geschrieben; er bedürfe keines Empfehlungsbriefs. Mit Bezug hierauf nennt Polykarpus Alles, was es an Christengemeinden unter den Heiden durch Pauli Thätigkeit gibt, den Brief

des Apostels; und da die Philippergemeinde unter denjenigen zählt, welche er am frühesten gegründet, so sagt er, sie seien in jenes Briefes Anfang, stünden da oben an. Hier nennt er Paulus nicht, indem er sich dieser Worte bedient, welche sich als Berührung mit paulinischen Worten zu erkennen geben; aber die Beziehung auf jene Stelle ist so auffällig, daß sie uns ein ebenso sicheres Zeugniß für des Polykarpus Bekanntschaft mit dem 2. Korintherbrief ist, als wenn er Paulus mit Namen dabei nennte. Nach diesen Beispielen gewinnen auch die anderen Stellen des Polykarpusbriefs an Bedeutung, welche uns an paulinische Briefe erinnern, wenngleich man zugestehen muß, daß da überall Polykarp ohne Beziehung auf Aeußerungen Pauli sich so ausdrücken könnte. Denn so ist es allerdings z. B. mit der Stelle seines Briefs, wo er sagt (c. 6): *πάντας δεῖ παραστῆναι τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ καὶ ἕκαστον ὑπὲρ ἑαυτοῦ λόγον δοῦναι*, wozu Röm. 14, 10 u. 12 zu vergleichen. Ja selbst die Worte (c. 11): non sicut inimicos tales existimetis, zu welchen sed sicut passibilia membra et errantia eos revocate den Gegensatz bilden, erinnern an eine paulinische Stelle, nämlich 2 Thess. 3, 15; ferner: abstinete vos ab omni malo (c. 11) an 1 Thess. 5, 22, oder, wenn er schreibt (c. 5): *θεὸς οὐ μυκτηρίζεται*, an Gal. 6, 7. Solche an paulinische Briefe erinnernden Stellen gewinnen an Bedeutung auch dadurch, daß wir in demselben kurzen Brief des Polykarpus sehr oft an die evangelischen Reden Jesu, an den 1. Brief Johannis und Petri und auch an die bis jetzt nicht besprochenen Pastoralbriefe erinnert werden. Alle diese Spuren zusammengenommen — und auch nach Abzug der vermeinten Interpolationen[1]) bleiben noch Berührungen genug —, geben uns die Wahrscheinlichkeit, daß es schon damals eine Sammlung apostolischer Briefe gab, an welche sich die Ausdrucksweise der Christen ebenso anschloß, wie dies bis heute der Fall ist. So finden wir es schon in so früher Zeit, von den ignatianischen Briefen ganz abgesehen.

---

[1]) A. Harnack hat nachgewiesen, wie eine gleichmäßige Benützung des ersten Clemensbriefes durch alle Kapitel des Polykarpusbriefes hindurch stattfindet, wodurch die Annahme einer Interpolation ausgeschlossen ist (vgl. patr. apost. opp. fasc. 1, 1 § 3 n. 2).

Aber alle diese Berührungen mit pauliniſchen Briefen haben etwas Zufälliges. Es waltet keine beſondere Abſicht dabei ob, wenn Polykarpus mit ſolchen Worten des Apoſtels Paulus redet, ſondern ſie kommen ihm eben in den Sinn. Als die h. Schrift gebraucht man noch immer die altteſtamentliche Schrift, auf die Jeſus ſelbſt und die Apoſtel ſich bezogen. Man führte den Schriftbeweis aus dem alten Teſtament. Ebenſo zufällig iſt es, ob ein kirchlicher Schriftſteller, wenn er mit den Worten eines Apoſtels redete, ausdrücklich dazu bemerkte, welcher Apoſtel dies geredet; und wenn wir in den neuteſtamentlichen Schriften die altteſtamentlichen Stellen oft frei wiedergegeben finden, zuſammengezogen oder Stellen aus verſchiedenen Schriften in Eins zuſammenverwebt, ſo geſchieht es nicht minder in den Beziehungen auf apoſtoliſche Schriften, denen wir begegnen.

Wenn nach allem dem eine oder die andere von den bis jetzt beſprochenen pauliniſchen Schriften in den älteſten chriſtlichen Schriftwerken der nachapoſtoliſchen Zeit nirgends erwähnt oder nirgends Bezug darauf genommen wird, ſo wird uns dies um ſo weniger auffallen. Es iſt eben eine ſolche Zufälligkeit, wie die, ob die eine oder andere Schrift beſonders häufig gebraucht wird. Wir haben bei Clemens Romanus, Polykarpus, Ignatius Berührungen gefunden mit dem erſten und zweiten Theſſalonicherbrief, mit dem Galaterbrief, den Korintherbriefen, dem Römerbrief, mit dem Epheſer- und Philipperbrief. Am wenigſten zahlreich oder am zweifelhafteſten waren die Beziehungen auf den Galaterbrief, den zweiten Korintherbrief und den zweiten an die Theſſalonicher. Gar keine Berührungen fanden wir mit dem Koloſſerbrief und dem an Philemon. Wenn man nun ſeitens der Baur'ſchen Kritik die Briefe an die Galater, Korinther, Römer für die allein ächt pauliniſchen Schriftſtücke achten will, ſo kann man ſich dafür auf jene Berührungen nicht berufen. Denn dieſe geben ebenſo viel Zeugniß z. B. für den erſten Theſſalonicherbrief, wie den erſten Korintherbrief. De Wette will den Koloſſerbrief für pauliniſch achten, den Epheſerbrief nicht. Aber gerade mit dem letzteren fanden wir viele Berührungen; an den Koloſſerbrief ſahen wir uns nicht erinnert. Vollends iſt es zufällig, wann zuerſt Citate aus pauliniſchen Briefen vor-

kommen, etwa auch mit Nennung des Verfassers, oder des Briefs, aus welchem die Citate sind. Konnte man eine Bekanntschaft mit den in der Kirche gebrauchten apostolischen Briefen voraussetzen, so war eine Citirung um so viel unnöthiger. Es wurde dies auch erst allmählich gebräuchlich, und alle die besprochenen zehn paulinischen Briefe stehen sich in dieser Beziehung gleich. Es ist mit dem Galaterbrief und zweiten Korintherbrief nicht anders als mit dem Epheserbrief, aus welchem sich das früheste Citat in einer valentinischen Schrift findet[1]), eine Bezugnahme auf 5, 13, mit den Worten: *Παῦλος λέγει, πᾶν τὸ φανερούμενον φῶς ἐστιν.* Sind die Citate zufällig noch bei den eigentlichen kirchlichen Schriftstellen, wie viel mehr bei den Briefen eines Clemens und Polykarp.

Irenäus[2]) bringt ein eigentliches Citat aus 1 Thess. 5, 23, dasselbe einleitend mit den Worten apostolus in priore epistola ad Thess. Clemens von Alexandrien[3]) citirt 1 Thess. 2, 6—7 ausdrücklich mit Nennung des Paulus. Sind das Citate nur aus dem ersten Thessalonicherbrief, so betreffen die ältesten Spuren einer Beziehung auf die Thessalonicherbriefe die beiden Briefe gleichermaßen. Bei Ignatius und Polykarp fanden wir solches, was uns an den Galaterbrief erinnerte, bei Justinus finden wir eine Stelle aus dem Galaterbrief, aber es sind seine eigenen Worte, wenn er sagt: „Werdet wie ich, weil auch ich gewesen bin, wie ihr"; und wenn er dabei an Gal. 4, 12 dachte, so hat er doch die paulinische Stelle in größter Freiheit gebraucht. Erst Irenäus[4]) citirt 3, 19 dieses Briefes so, daß er sagt: in epistola quae est ad Galatas sic ait apostolus. Tertullian citirt 5, 20[5]) und Clemens Alexandrinus[6]) 4, 19.

Während der Galaterbrief die wenigsten äußeren Zeugnisse der Art für sich aufzuweisen hat und man alle Spuren einer Bekanntschaft mit ihm vor Irenäus für sehr bedenklich halten könnte, steht es mit dem ersten Korintherbrief wesentlich anders. Derselbe ist bereits gesichert durch ausdrückliche Beziehungen auf ihn bei Clemens Romanus, Polykarpus, Ignatius. Es citirt ihn schon

---

[1]) Irenäus adv. haer. I, 8. 5. — [2]) adv. haer. V, 6, 1. — [3]) paed. I. 19. — [4]) adv. haer. III, 7, 2. — [5]) de praescriptt. c. 6. — [6]) strom. I, 3.

Athenagoras, indem er 1 Kor. 15, 54 mit 2 Kor. 5, 10 verbindet[1]), und bereits im Brief an Diognet[2]) findet sich auch 1 Kor. 5, 1 als Wort des Apostels eingeleitet. Was den zweiten Korintherbrief betrifft, so leitet Irenäus[3]) 4, 4 ein mit den Worten: Paulus in secunda ad Cor. Tertullian[4]) und Clemens von Alexandrien[5]) beziehen sich ausdrücklich auf beide Briefe. Wenn es bei den apostolischen Vätern weitaus am meisten der erste Korintherbrief ist, an welchen wir durch Stellen in ihren Schriften erinnert werden, so zeigt sich jetzt, daß sich daraus zum Nachtheil des zweiten nichts folgern läßt.

Daß Clemens Romanus und Polykarp den Römerbrief kannten, sahen wir. Aber Citate aus ihm begegnen uns erst später. Im Brief der Gemeinde in Lugdunum[6]) kommt Röm. 8, 18 vor; aber die Stelle ist nicht citirt; Theophilus[7]) gebraucht wörtlich Röm. 2, 6—9; 13, 7—8, aber gleichfalls, ohne zu citiren. Erst Irenäus[8]) bringt mit den Worten: Paulus ad Romanos die Stellen 1, 1 u. 9, 5. Ebenso citiren ihn Tertullian[9]) und Clemens Alexandrinus[10]).

Schon bisher ergab sich uns, daß, was diese äußeren Zeugnisse betrifft, diejenigen Briefe, welche Baur für sicherlich ächt erklärt, der Römerbrief, die Korintherbriefe und der Galaterbrief nichts voraushaben vor den Thessalonicherbriefen, deren Aechtheit die Baur'sche Kritik bestreitet. Es wird sich das gleiche Resultat herausstellen auch für die übrigen bestrittenen und bis jetzt von uns besprochenen Briefe.

Bei seiner Besprechung des marcionitischen Kanons fragt Tertullian nach den Gründen, warum Marcion die an Einzelne gerichteten Briefe Pauli, wie die an Timotheus und Titus ausgeschieden habe, und bemerkt dabei, daß Marcion, wenn er eben nur an Einzelne gerichtete Briefe nicht zulassen wollte, insofern unrichtig ge-

---

[1]) de resurrect. c. 18: *ὅτι δεῖ κατὰ τὸν ἀπόστολον τὸ φθαρτὸν τοῦτο καὶ σκεδαστὸν ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν.* — [2]) 12, 5. — [3]) adv. haer. IV, 29, 1. — [4]) de praescriptt. c. 33. 36; de pudicitia c. 13—16. — [5]) paed. I, 1 u. 5. — [6]) bei Eusebius hist. eccl. V, 1, 6. — [7]) ad Autolycum I, 20; III, 14. — [8]) adv. haer. III, 16, 3. — [9]) adv. Praxeam c. 13; de corona c. 6. — [10]) strom. I, 3; paed. I, 1.

handelt habe, als er doch den Brief an Philemon aufgenommen. Und da folgt nun die einzige Beziehung auf diesen Brief. Soli huic epistolae — sagt Tertullian[1]) — brevitas sua profuit, ut falsarias manus Marcionis evaderet. Demungeachtet wird Niemand die Mängel äußerer Zeugnisse gegen die Aechtheit dieses paulinischen Briefes geltend machen wollen.

Aber beim Kolosserbrief steht es nicht viel anders; und in diesem Fall kann man nicht sagen, daß die Kürze den Mangel häufiger Berührungen mit ihm erkläre. Wir haben bei den apostolischen Vätern nichts gefunden, was uns an diesen Brief erinnerte. Bei Justinus Martyr[2]) und Teophilus von Antiochien[3]) erinnert uns allerdings die Bezeichnung Christi durch πρωτότοκος πάσης κτίσεως an eine bekannte Stelle des Kolosserbriefs; aber wie unsicher wäre diese Spur einer Bekanntschaft, wenn man hierauf einen Beweis gründen sollte! Erst bei Irenäus begegnet uns dann eine Beziehung auf den Brief und zwar ein Citat aus ihm; aber wie zufällig, daß es uns bei Irenäus[4]) begegnet! Es ist eine in Bezug auf Lehre völlig gleichgültige Stelle. Im Kolosserbrief — heißt es — sage Paulus: Es grüßt euch Lukas, der geliebte Arzt; vgl. 4, 14. Hätte nicht Irenäus Veranlassung, dies über Lukas beizufügen, so würde die erste Spur einer Bekanntschaft mit dem Brief bei Tertullian[5]) und Clemens von Alexandrien[6]) begegnen. Ganz anders steht es mit dem Epheserbrief. An ihn erinnerte uns schon Polykarpus; dann citirt Irenäus[7]) Eph. 5, 30 als ein Wort des Paulus im Brief an die Epheser (ὁ μακάριος Παῦλος ἐν τῇ πρὸς Ἐφεσίους ἐπιστολῇ). Daß Marcion gegenüber über die Bezeichnung des Briefs Tertullian handelt, sahen wir bereits. Clemens von Alexandrien citirt mehrere Stellen. Ebenso steht es bei dem Philipperbrief. Auch ihn sahen wir bereits von Polykarpus gekannt. Im Brief der Lugduner[8]) begegnen uns aus dem Philipperbrief die bekannten Worte 2, 6. Es citiren Irenäus[9]), Tertullian[10]), Clemens

[1]) contra Marcionem V, 21. — [2]) dial. c. Tryph. c. 84. 85. 125. 138. — [3]) ad Autolycum I, 2. — [4]) adv. haer. I, 3, 14. — [5]) de praescriptt. c. 7. — [6]) strom. I, 1. 4. 5. 6. — [7]) adv. haer. V, 2, 3. — [8]) bei Eusebius h. e. V, 2. — [9]) adv. haer. I, 4, 12 u. 22. — [10]) de resurr. carnis c. 23.

Alexandrinus[1]) aus dem Briefe, wobei man aber wahrnehmen kann, wie zufällig es ist, wenn der Brief genannt wird. Nach den vorgeführten äußeren Zeugnissen ist der Epheserbrief früher und stärker beglaubigt, als der Kolosser- und Galaterbrief, betreffs deren selbst Baur als über allen Zweifel erhaben achtet, daß sie nicht früher und stärker beglaubigt sind als der Epheserbrief. Und sollte der Epheserbrief späteren Ursprungs sein, wie die Briefe an die Galater, Römer und Korinther, wie erklärt sichs, daß wir in ihm die Rechtfertigung aus dem Glauben so scharf als nur immer im Galaterbrief oder Römerbrief beglaubigt finden, während wir sie in den anderen Schriften der nachapostolischen Zeit nirgends auch nur mit einiger Klarheit ausgesprochen sehen? So früh hat diese Lehre den Nachdruck verloren, den Paulus darauf legte, und doch sollte der Epheserbrief in der nachapostolischen Zeit entstanden sein? Ist aber dies beim Epheserbrief aus inneren Gründen nicht möglich, wie viel mehr sind wir berechtigt, den Kolosserbrief aufrecht zu erhalten, wenn es anders wahr ist, was de Wette behauptet, daß der Epheserbrief abhängig sei vom Kolosserbrief. Wir freilich drücken uns nicht so aus; aber es hängt uns auch die Aechtheit eines dieser Briefe nicht an einem so dünnen Faden, daß wir nur nach dem Maß der häufigeren oder selteneren Berührung nachapostolischer Schriftsteller die Aechtheit desselben für mehr oder weniger sicher halten. Mit dieser Würdigung der äußeren Zeugnisse kommen wir an die Briefe, welche sonst noch im neuen Testament nach Paulus heißen, und an denjenigen, welcher zwar Pauli Namen nicht trägt, aber im Orient von Anfang an für einen paulinischen Brief galt: die Briefe an Timotheus, Titus und den Hebräerbrief.

Als Marcion zur Zeit Justins des Märtyrers seinen Kanon zusammenstellte, nahm er in ihn die paulinischen Briefe auf, von denen wir bis jetzt handelten. Dieser also hat er sich nicht entäußern können. Da er sich, um für einen christlichen Lehrer zu gelten, irgendwie an das Apostelthum anschließen mußte, so blieb ihm nichts übrig, als wenigstens an den Heidenapostel sich anzuschließen. Eine bloße Beziehung aber auf den Namen Pauli half

[1]) paed. I, 1.

nicht. Nachdem die Kirche einen Kanon hatte, auf den sie sich bezog, so mußte auch er einen herstellen. Warum nahm er aber nur jene zehn?

Dreißig Jahre später ist das Schriftstück entstanden, das der muratorische Kanon heißt. Es ist ein bruchstückweise erhaltenes Verzeichniß derjenigen Schriften, welche in der römischen Kirche in öffentlich kirchlichem Gebrauche waren. Da werden nun paulinische Briefe an sieben Gemeinden aufgezählt und gesagt, daß an zwei Gemeinden, in Korinth und Thessalonich, je zwei Briefe geschrieben seien. Außerdem ist in kirchlichem Gebrauch ein Brief Pauli an Philemon, einer an Titus und zwei an Timotheus; und von diesen heißt es, sie seien nur aus persönlicher Zuneigung geschrieben, demungeachtet aber bei der katholischen Kirche in Ehren (verum ad Philem. una et ad Tit. una et ad Tim. duae pro affectu et dilectione; in honore tamen eccl. cath.). Aus demselben muratorischen Kanon ersieht man, daß man hinsichtlich der Geltung, welche apostolische Schriften im kirchlichen Gebrauche hatten, einen Werth darauf legte, ob sie so bezeichnet waren oder solche Bestimmung hatten, daß man gleichsam an einem bestimmten Sitz nachforschen konnte, wie es sich mit der Aechtheit derselben verhalte. Da war man nun sicherer bei Briefen, welche an Gemeinden geschrieben waren; anders verhielt es sich mit Briefen an Einzelne, und darum unterscheidet sie der muratorische Kanon von den an Gemeinden geschriebenen. In der That gedenkt Hieronymus solcher, welche den Philemonbrief nicht in die kirchliche Sammlung aufnehmen wollten (qui nolunt inter epistolas Pauli eam recipere, quae ad Philem. scribitur); und wir sehen, wie Tertullian sich darüber wundert, warum Marcion die an Titus und Timotheus nicht aufgenommen, da er doch einen habe, der ad unum hominem geschrieben sei[1]), nämlich den an Philemon. Um so höher für die Gewißheit der paulinischen Herkunft ist es nun anzuschlagen, daß wir im ältesten Verzeichniß der im kirchlichen Gebrauch stehenden paulinischen Briefe nicht nur den an Philemon, sondern auch die an Timotheus und Titus finden. Wären sie nicht im Gebrauch gewesen, sie würden

[1]) adv. Marc. V, c. 21.

bei der Vorsicht, welche wir in dieser Beziehung wahrnehmen, nachträglich nicht wohl aufgenommen worden sein; und wie wir sie im muratorischen Kanon finden, so blieben sie auch im kirchlichen Gebrauch. Der kirchliche Kanon hatte also dreizehn paulinische Briefe, wie Cajus zählt, wogegen Origenes vierzehn mit Einschluß des Hebräerbriefs. Sind jene drei Briefe darum nun weniger sicher, weil sie nicht im marcionitischen Kanon stehen? Und ist der Hebräerbrief weniger paulinisch, weil er im Morgenland, nicht aber im Abendland als solcher im kirchlichen Gebrauch ist?

Was die Briefe an Timotheus und Titus betrifft, so finden wir bei Polykarp (c. 4) eine Stelle, welche uns unzweideutig als eine Beziehung auf 1 Tim. 6, 10. 7 erscheint. Sie lautet: *ἀρχὴ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία · εἰδότες οὖν, ὅτι οὐδὲν εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ἀλλ' οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι ἔχομεν, ὁπλισώμεθα τοῖς ὅπλοις τῆς δικαιοσύνης.* Was jetzt noch die Stelle des 1. Timotheusbriefes schwierig macht, die Verbindung der Sätze unter sich, scheint schon dem Polykarpus unverständlich gewesen zu sein; denn er ändert mit der Satzverbindung auch den Sinn. Gerade also die Abweichung von der ursprünglichen Satzverbindung läßt uns um so sicherer behaupten, daß Polykarpus nur mit Bezug auf jene Stelle so sich ausdrückt[1]). Am nächsten stünde ein Anklang an die Timotheusbriefe beim ebionitischen Geschichtsschreiber Hegesippus, wenn es sich damit so, wie man glaubt, verhielte. Auch Baur[2]) meint, daß es Hegesippus sei, der sich in einer bei Eusebius stehenden Stelle in den an den ersten Timotheusbrief erinnernden Ausdrücken *ἑτεροδιδάσκαλος* und *ψευδώνυμος γνῶσις* bewege. Allein diese Worte gehören nicht dem Hegesippus an, sondern dem Eusebius. Mithin gehört die Stelle nicht hieher. Es steht so, daß vor Irenäus ein ausdrückliches Citat aus den Briefen an Timotheus und Titus nicht vorkommt und auch keine gesicherte und unzweideutige Berührung, jene Eine bei Polykarpus ausgenommen. Aber diese Eine ist ein bei Weitem stärkeres Zeugniß für den ersten Timotheusbrief, als wir aus jener Zeit eines für den Galaterbrief haben; und wenn wir keine Berührungen mit dem zweiten Brief an

[1]) Vgl. v. Hofmann a. a. O. V, S. 34 ff. — [2]) Paulus S. 494 f.

Timotheus und dem an Titus finden, so erinnern wir uns dessen, daß wir auch Berührungen mit dem Brief an die Kolosser und dem an Philemon gar nicht fanden. Oder sollte es vielleicht bei jenen Briefen bedenklicher sein, daß sich in jener Zeit keine Berührungen finden? Man behauptet dies und sagt, daß, wenn im Brief des Clemens Romanus keine sicheren Berührungen mit den Pastoralbriefen seien, so habe dies mehr auf sich, als sonst. Da es sich in dem Brief des Clemens besonders um die Stellung der Vorsteherschaft und um den Gehorsam gegen sie handelt, so müßte sich, sagt man, wenn die Pastoralbriefe in kirchlicher Geltung gewesen wären, eine Bezugnahme auf die Stellen finden, die von der Weihe zum Bischof handelten[1]). Hier waltet aber der Irrthum ob, als ob 1 Tim. 4, 14 u. 2 Tim. 1, 6 von der Weihe zum Bischofsamte die Rede sei, während Paulus nur davon sagt, wie dem Timotheus, als er denselben zu seinem Gefährten gemacht, die Gabe des h. Geistes für diesen Behuf, wie besonders die Gabe der Lehrhaftigkeit erbeten worden sei. Vom Akt der Bestellung zum Bischofsamte — abgesehen davon, daß die Eigenschaft eines Presbyters genannt wird — handelt in jenen drei Briefen keine Stelle als 1 Tim. 5, 22. Wenn Paulus aber den Timotheus warnt, daß er nicht schnell sich herbeilassen solle, Einem die Hände aufzulegen, ihn zu einem Amt zu bestellen, so ist dies eine Warnung, von der Clemens Romanus nicht die mindeste Anwendung machen kann. Die Briefe enthalten also nichts, wovon man nothwendig erwarten müßte, daß dessen bei Clemens oder Ignatius Erwähnung geschehe. Marcion hat die Briefe an Timotheus und Titus in seine Sammlung nicht aufgenommen. Er thut hierin nach Hieronymus wie Basilides und die dem alten Testament feindlichen Häretiker, welche alle weder diese Briefe noch den Hebräerbrief anerkennen, ohne einen anderen Grund als den ihres Beliebens vorzubringen. Haeretica auctoritate illi dictitant: haec epistola Pauli est, illa non est, bemerkt mit Recht Hieronymus[2]) und von Tatianus sagt er: nonnullas Pauli epistolas (den 1. u. 2. Br.

[1]) Vgl. Credner Einl. in d. N. T. S. 450. — [2]) opp. ed. Vallars. VII, 1. S. 686.

an Tim.) repudiavit, dagegen die an Titus vel maxime apostoli pronuntiandam credidit. Ihm paßte das μηκέτι ὑδροπότει 1 Tim. 5, 23 nicht, noch die Geringschätzung der leiblichen Kasteiung 4, 8; dagegen aber Tit. 1, 8; 2, 3 die Einschärfung der ἐγκράτεια[1]), namentlich hinsichtlich des Weingenusses. Und da Marcion Enthaltung von der Ehe und Beschränkung auf wenige Nahrungsmittel forderte, wie konnte er den Timotheusbrief, der ihn Lügen strafte (1 Tim. 4, 1—5), in seinen Kanon aufnehmen? Also nicht, weil er diese Briefe für nicht paulinisch achtete, schloß er sie aus, sondern weil sie ihm nicht für seinen Anhang paßten. Origenes[2]) spricht von Einigen, welche den 2. Timotheusbrief nur deßhalb verwarfen, weil darin jene ägyptischen Gegner Mose's mit Namen genannt werden: Jannes und Jambres 3, 8. So zufällig war es, wenn sich Einzelne im Widerspruch mit der kirchlichen Meinung gegen einen Brief erklärten. So wenig wird solch Urtheil durch das bestimmt, was wir Kritik nennen. Wo keine absonderlichen Gründe sind, einen Brief zu verwerfen, da stehen dieselben in öffentlicher kirchlicher Geltung ganz ebenso, wie die übrigen bis jetzt von uns besprochenen paulinischen Briefe. In dem muratorischen Fragment ist zwischen den anderen Briefen Pauli und denen an Timotheus und Titus kein Unterschied; sie werden mit dem an Philemon zusammengefaßt; aber ausdrücklich bemerkt, daß sie der Kirche ebenso gelten wie die anderen. So sehen wir denn auch Theophilus von Antiochien[3]) auf eine Stelle im 1. Timotheusbrief (2, 2) Bezug nehmen und diese als θεῖος λόγος bezeichnen. Περὶ τοῦ ὑποτάσσεσθαι — sagt er — ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις καὶ εὔχεσθαι περὶ αὐτῶν κελεύει ἡμῖν θεῖος λόγος, ὅπως ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον ἄγωμεν. Dann begegnen uns die ersten Citate[4]) bei Irenäus, Tertullian, Clemens Alexandrinus. Auch damit geht es ganz zufällig zu. Irenäus gedenkt des 2. Briefs an Timotheus nur auf den Anlaß hin, daß er von dem Λίνος spricht, der dort 4, 21 genannt wird (τούτου τοῦ Λίνου Παῦλος ἐν ταῖς πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολαῖς μέμνηται). Auch

---

[1]) Baur, Die sog. Pastoralbriefe S. 136. — [2]) zu Matth. 27, 9 opp. ed. Lommatzsch V. S. 29. — [3]) vgl. Credner a. a. O. S. 447. — [4]) vgl. Schott isagoge histor. crit. p. 292.

Titus 3, 10 führt er einmal zufällig an (*Παῦλός φησιν, αἱρετικὸν ἄνθρωπον παραιτοῦ*) und mit *καθὼς ὁ ἀπόστολός φησιν* 1 Tim. 1, 4 nahezu wörtlich. Ebenso hat Clemens Alexandrinus ausdrückliche Anführungen aus allen drei Briefen; Tertullian nur aus den Briefen an Timotheus; aber Tertullian bespricht ja ausdrücklich die Abweichung des marcionitischen Kanons von dem kirchlichen, daß die zwei Briefe an Timotheus und der an Titus in jenem fehlen.

Wir behaupten also, daß hinsichtlich der öffentlichen kirchlichen Geltung zwischen den Briefen des Paulus an Timotheus und Titus und jenen anderen kein Unterschied stattfindet. Jene Häretiker aber haben nur häretische Gründe gehabt, diese Briefe abzulehnen. Was man also äußere Gründe heißt, die paulinische Herkunft zu bezweifeln, so sind solche nicht vorhanden.

Ganz anders ist es mit dem Hebräerbrief. Diese neutestamentliche Schrift ist ohne alle Selbstbezeichnung. *Πρὸς Ἑβραίους* hat sie im neutestamentlichen Kanon schon geheißen, als Pantänus die von Clemens Alexandrinus mitgetheilte Erklärung gab, warum sich Paulus nicht überschriftlich nenne[1]), und ebenso in der Peschito und bei Tertullian. Daneben aber scheint sie auch die Ueberschrift ad Laodicenses gehabt zu haben. Denn Philastrius haer. 89 sagt: Sunt alii quoque, qui epistolam Pauli ad Hebr. non adserunt esse ipsius, sed dicunt aut Barnabae esse apostoli aut Clementis de urbe Roma episcopi. Alii autem Lucae evangelistae ajunt epistolam, etiam ad Laodicenses scriptam. Letztere Aeußerung kann nicht auf einen anderen Brief gehen, der auch von Lukas verfaßt wäre, da dort nur vom Verfasser und der Bestimmung des Hebräerbriefs die Rede ist. Man muß glauben, Philastrius habe bei solchen, welche die Schrift dem Lukas beimaßen, zugleich diese andere Bezeichnung derselben gefunden. Im cod. Boern. findet sich hinter dem Brief an Philemon die Bemerkung: ad Laodicenses incipit epistola, ohne daß eine solche folgt, aber es fehlt auch der Hebräerbrief, wie ebenso im griechischen Text des cod. Augiensis und in der Urschrift des cod. Clarom. Im lat. Texte dieses codex ist der Brief an die Hebräer ohne alle

[1]) Euseb. h. e. VI, 14.

Ueberschrift, was mit der langen Weigerung der abendländischen Kirchen, die nicht für paulinisch geachtete Schrift in den Kanon aufzunehmen, zusammenhängt. Im muratorischen Fragment heißt es nach Aufzählung der 13 paulinischen Briefe: Fertur etiam ad Laodicenses, alia ad Alex., Pauli nomine fictae ad haeresem Marcionis, eine Bemerkung, in welcher das letztere ad wohl nicht „nach", sondern „gegen" bedeuten soll. Damit ist vielleicht der Brief an die Hebräer und der des Barnabas gemeint, welch letzterer ebenso ohne alle Selbstbezeichnung ist wie der Hebräerbrief. Wie das πρὸς Ἑβραίους gemeint sei, ist daraus zu ersehen, daß Pantänus — denn er ist wohl der von Clemens von Alexandrien erwähnte μακάριος πρεσβύτερος — den Mangel einer überschriftlichen Selbstbezeichnung des Paulus daraus erklärt, weil Ἑβραίων ἀπόστολος der Herr selbst gewesen[1]). Also ist Ἑβραῖοι im Gegensatz zu Ἕλληνες gemeint, und wir vergleichen Stellen wie 2 Kor. 11, 22; Phil. 3, 5, wo Paulus sagt, er sei Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων. So nennt Eusebius auch die alexandrinischen Juden Philo und Aristobulus Ἑβραῖοι und sagt, Petrus habe seinen ersten Brief τοῖς ἐξ Ἑβραίων οὖσιν ἐν διασπορᾷ geschrieben[2]). Daher behauptet denn Clemens Alexandrinus vom Hebräerbrief, Paulus habe ihn Ἑβραίοις Ἑβραικῇ φωνῇ geschrieben und Lukas ihn τοῖς Ἕλλησιν verdollmetscht. Das πρὸς Ἑβραίους will also nicht so verstanden sein, als würden palästinensische Juden im Unterschiede von griechisch redenden bezeichnet, sondern im Gegensatz zu den Briefen des Paulus an heidenchristliche Gemeinden. Denn die Ueberschrift stammt von dort, wo man nicht anders wußte, als daß Paulus die Schrift verfaßt, und sie ist selbst vermöge jenes Gegensatzes, der sich darin ausdrückt, da sie inmitten oder unmittelbar hinter den paulinischen steht, ein Beweis, daß man sie so gekannt.

Dahin lautet ja auch des Pantänus Aeußerung, während sie zugleich beweist, daß man sich nach einer Erklärung, warum diese paulinische Schrift ohne die gewöhnliche Selbstbezeichnung sei, umzusehen veranlaßt war. Clemens Alexandrinus hat nach Eusebius[3]) gesagt, Παύλου μὲν εἶναι, γεγράφθαι δὲ Ἑβραίοις Ἑβραικῇ φωνῇ,

[1]) Euseb. hist. eccl. a. a. O. — [2]) h. e. III, 4. — [3]) hist. eccl. III, 38.

Λουκᾶν δὲ φιλοτίμως μεθερμηνεύσαντα ἐκδοῦναι τοῖς Ἕλλησιν · ὅθεν τὸν αὐτὸν χρῶτα εὑρίσκεσθαι κατὰ τὴν ἑρμηνείαν ταύτης τε τῆς ἐπιστολῆς καὶ τῶν πράξεων. Dies wird wiederholt von Eusebius, Hieronymus, Theodoret und Anderen mit denselben Worten, auch wohl mit ausdrücklicher Beziehung auf Clemens Alexandrinus. Aber es ist eben nur dessen Vermuthung, was er von Lukas und einem hebräischen Urtext sagt. Dies sieht man, wenn Origenes, wo er *τῶν ἀθετούντων τὴν ἐπιστολὴν ὡς οὐ Παύλῳ γεγραμμένην* gedenkt, sich dahin äußert, die Gedanken seien des Apostels, *ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος τὰ ἀποστολικὰ καὶ ὡςπερεὶ σχολιογραφήσαντος τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου*[1]). Man nenne als Verfasser Clemens oder Lukas. Wer ihn wirklich geschrieben, wisse Gott: *ἡ δὲ εἰς ἡμᾶς φθάσασα ἱστορία ὑπό τινων μὲν λεγόντων, ὅτι Κλήμης ὁ γενόμενος ἐπίσκοπος Ῥωμαίων ἔγραψε τὴν ἐπιστολήν, ὑπό τινων δέ, ὅτι Λουκᾶς ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον καὶ τὰς πράξεις.* Also weder daß die Schrift ursprünglich hebräisch verfaßt, noch, daß sie griechisch von Lukas herrührt, ist eine überlieferte Thatsache, sondern eine Vermuthung, an deren Statt Origenes eine andere setzt, während er andererseits als Ueberlieferung kennt, daß Paulus der Verfasser ist, indem er bemerkt: *εἴ τις οὖν ἐκκλησία ἔχει ταύτην τὴν ἐπιστολὴν ὡς Παύλου, αὕτη εὐδοκιμείτω* (soll in Achtung stehen) *καὶ ἐπὶ τούτῳ · οἱ γὰρ εἰκῇ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδώκασιν.* Also die geschichtliche Ueberlieferung, soweit zurück Origenes von einer solchen weiß, lautet nicht anders, und Origenes muß sie anerkennen, obgleich sie ihm wegen der Sprache Schwierigkeiten macht, die er durch seine Vermuthung zu heben sucht. Andererseits weiß er von solchen, welche den paulinischen Ursprung läugnen. Im Morgenlande zwar ist keine Spur hievon. Man zählte dort vierzehn paulinische Briefe. So der 60. Kanon des Concils zu Laodicea (Mitte des 4. Jahrh.). Dort steht, wie im cod. Vatic. der Hebräerbrief als der zehnte, also vor den an Einzelne gerichteten Briefen. Daß er in der Peschito hinter diesen steht, ist kein Beweis dafür, daß man an seiner paulinischen Herkunft zweifelte. In der oberägyptischen Uebersetzung steht er hinter

[1]) Eusebius h. e. VI, 25.

dem Galaterbrief. Anders im Abendland. Dort ist der Brief weder im Kanon noch ist er für paulinisch geachtet, obgleich in der frühesten, auf uns gekommenen Schrift eines Apostelschülers, der epistola Clementis Rom.[1]), eine Menge Stellen an den Brief erinnern in einer Weise, wie keine nächstapostolische Schrift an irgend eine neutestamentliche. Dort findet sich z. B. Hebr. K. 1 mit seinen Citaten in zusammengezogener Form mit wörtlichem Gleichlaut und ebenso die Reihe von alttestamentlichen Glaubensbeispielen Hebr. 11 mit wörtlicher Wiedergabe von Hebr. 11, 37. Genannt freilich ist der Hebräerbrief nicht bei Clemens, geschweige der Verfasser, wie denn dies bei solchen Beziehungen auf neutestamentliche Schriften in der ältesten Kirche überhaupt nicht bräuchlich ist. Daher auch nicht zu sehen ist, daß Clemens bei seinen Lesern Bekanntschaft mit ihm voraussetzt. Aber — und dies ist von anderem Belang, als daß er sich in dem Verzeichniß des Marcion nicht findet — in dem muratorischen Kanon, welcher wahrscheinlich das Verzeichniß der damals in Rom in öffentlichem kirchlichem Gebrauch befindlichen Schriften enthält, ist er nicht unter den kanonischen Schriften der Gemeinde, deren Bischof Clemens gewesen, wenn er nicht als epistola ad Laodicenses für eine antimarcionitische Fiktion erklärt ist. Irenäus, der aus Smyrna nach Gallien gekommen, gebraucht ihn nicht; nur erwähnt Eusebius, daß er sich in einer, nicht auf uns gekommenen, Stelle auf ihn, wie auch auf die Weisheit Salomonis beziehe, ohne daß man sieht, ob er ihn für paulinisch geachtet oder nicht, welches letztere Stephanus Gobarus versichert, aber ohne daß wir wissen, ob mit Grund[2]). Tertullian[3]) citirt Hebr. 6, 4–8 mit den Worten: Volo ex redundantia alicujus etiam comitis apostolorum testimonium superinducere... Exstat enim et Barnabae titulus ad Hebr..... Utique receptior apud ecclesias epist. Barnabae illo apocrypho Pastore moechorum. Es gab nämlich Gemeinden, wo der pastor Hermae im Kanon sich befand. Beim Hebräerbrief war dasselbe der Fall, nur häufiger, indem Tertullian wohl an morgenländische Gemeinden

[1]) Vgl. die Nachweise bei v. Hofmann a. a. O. S. 42 ff. — [2]) vgl. Credner a. a. O. S. 494. — [3]) de pudic. c. 20.

denkt. Aber ihm ist er nur ein Brief des Barnabas und er gebraucht ihn nicht als kanonisch, so bequem er ihm für seinen Zweck wäre. Cajus von Rom zählt dreizehn paulinische Briefe[1]). Cyprian und Novatian, für welche jene Stelle, die Tertullian citirt, so wichtig wäre, machen keinen Gebrauch von ihm. Victorinus von Petabio sagt, wie der muratorische Kanon, daß Paulus an sieben Gemeinden geschrieben habe. Eusebius berichtet, während er selbst vierzehn paulinische Briefe zählt (τοῖ δὲ Παύλου πρόδηλοι καὶ σαφεῖς αἱ δεκατέσσαρες), also den Hebräerbrief mitrechnet, daß Viele den letzteren nicht anerkennten, indem sie sich auf die römische Kirche beriefen, wo man dem paulinischen Ursprung widerspreche (πρὸς τῆς Ρωμαίων ἐκκλησίας. ὡς μὴ Παύλου οὖσαν αὐτὴν ἀντιλέγεσθαι . . . καὶ εἰς δεῦρο παρὰ Ῥωμαίων τισὶν οὐ νομίζεται ἀποστόλου εἶναι) und noch bis auf diesen Tag gelte derselbe vielen von den Lateinern für nichtpaulinisch[2]). Wir wissen sonst, daß es Arianer waren, die sich im Morgenland das Urtheil der römischen Kirche über den Hebräerbrief zu Nutze machten, um sich der Beweismittel, die man gegen sie aus jenem Brief entnahm, durch die Behauptung der Unächtheit desselben zu erwehren. Umgekehrt sind es im Occident zuerst einige der einflußreichsten Gegner des Arianismus gewesen, durch welche der Hebräerbrief auch dort zu kirchlichem Ansehen kam. Es sind dies Hilarius von Pictavium und Lucifer von Calaris[3]). Bei Philastrius kann man noch das Schwanken sehen, in das die abendländische Kirche dazumal hinsichtlich ihres Urtheils über den Hebräerbrief gerathen ist. Er spricht von einer eigenen haeresis solcher, welche den paulinischen Ursprung des Briefes leugnen, während er unmittelbar vorher haer. 88 selbst nur dreizehn paulinische Briefe zählt in seiner Aufzählung der kanonischen Schriften und des Hebräerbriefs gar nicht gedenkt. In haer. 89 gibt er an, wie man dazu gekommen, ihn für nicht apostolisch und nicht kanonisch zu achten, so daß er non legitur in ecclesia, et si legitur a quibusdam, non tamen in ecclesia legitur populo nisi tredecim epistolae ipsius et ad Hebr. interdum. Unter den Gründen gibt

---

[1]) Euseb. h. e. VI, 20. — [2]) h. e. II, 17; III, 3; III, 25. — [3]) Vgl. Credner a. a. O. S. 505.

er an: quia addiderunt in ea quaedam non bene sentientes, dann quia rhetorice scripsit sermone plausibili, ferner quia factum Christum dicit in ea, endlich de poenitentia propter Novatianos. Aber dies sind sicherlich keine Gründe, welche zu erklären taugen, warum er der abendländischen Kirche von Anfang fremd geblieben.

Noch Hieronymus[1]) sagt von diesem Brief nicht nur, im Blick auf die Lehrer der Vergangenheit und Gegenwart: quam omnes Graeci recipiunt et nonnulli Latinorum, sondern auch: quam latina consuetudo non recipit inter canonicas scripturas. Und wenn er nicht nur sagt, daß er non solum ab ecclesiis orientis, sed ab omnibus retro ecclesiasticis graeci sermonis scriptoribus für paulinisch geachtet wird, wovon ihm übrigens die kirchliche Geltung nicht abhängt (sive cujuscunque alterius eam esse putas), sondern auch, daß er jam inter ecclesiasticas est recepta, so erinnert Rufinus, daß er ecclesiasticae und canonicae unterscheidet: quae legi quidem in ecclesiis voluerunt patres, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam. Erst unter dem Einfluß des Augustinus kam es auf den Synoden von Hippo 393 und von Carthago 397 zu der Festsetzung: Pauli apostoli epistolae 13, ejusdem ad Hebr. una, und auf der Synode von Carthago 419: epistolae Pauli apostoli 14.

Nach allem dem hat es also mit dem Hebräerbrief diese Bewandtniß, daß es im Abendlande keine Ueberlieferung über ihn gab, und daß er von Anfang an sich unter den im kirchlichen Gebrauch befindlichen heiligen Schriften der Christenheit des Abendlandes nicht befand. Tertullian gebraucht ihn als nichtkanonischen. Daß er ihn aber Brief des Barnabas nennt, ist ein vereinzeltes Vorkommniß. Im Orient dagegen hat es eine Ueberlieferung über den Brief gegeben, daß er von Paulus sei, ob man gleich bald die Schwierigkeit wahrnahm, welche, wenn man dieser Ueberlieferung glaubte, die Eigenthümlichkeit des Briefs bereitete. Fragt man also nur nach der geschichtlichen Ueberlieferung, so lautet sie dahin, daß der

[1]) Vgl. Credner a. a. O. S. 507 f.

Brief paulinisch sei. Nicht gab es eine zwieträchtige Ueberlieferung. Heute glaubt nun aus inneren Gründen fast jedermann, daß der Brief nicht von Paulus sei; und es ist eine Sache der Vermuthung, von wem er sein möge. Man rieth auf Clemens von Rom, auf Lukas, Barnabas, Silas, Titus, Marcus, Aquila, Apollos. Wir haben unsere Untersuchung in der Richtung zu führen, daß wir zusehen, ob der Brief so angethan sei, daß die orientalische Ueberlieferung dabei bestehen könne.

So stellt sich also im Wesentlichen die Frage nicht anders, als bei den Briefen an Timotheus und Titus, die sich selbst als paulinisch bezeichnen. Nur dies ist ein wesentlicher Unterschied, daß ein Verfasser des Hebräerbriefs sich nicht mit Namen nennt. Ferner ist die geschichtliche Ueberlieferung hinsichtlich des Hebräerbriefs nur der einen Hälfte der alten Christenheit eigen, während in Bezug auf die Briefe an Timotheus und Titus die gleiche kirchliche Geltung derselben von Anfang an bestand. Aber aus inneren Gründen hat man theils diese drei Briefe, theils einzelne derselben für unächt erklärt. Schleiermacher[1]) hielt den 1. Brief an Timotheus für unächt, weil er des Apostels nicht würdig sei. Eichhorn[2]), der aus inneren Gründen an der Aechtheit aller drei Briefe zweifelte, hielt sie sämmtlich für Schriften eines Schülers Pauli, und Schott[3]) meinte wenigstens, sie seien von Lukas überarbeitet. Auf diese Weise sollte sich ihre sprachliche Eigenthümlichkeit erklären. De Wette[4]) hält sie alle drei für untergeschoben, aber schon gegen das Ende des ersten Jahrhunderts, ebenso Credner[5]), während Baur[6]) ihre Entstehung in die Zeit des Marcion setzt. Sind nun — fragen wir — die Briefe so angethan, daß die Kirche von Anfang an in Irrthum über sie war und die Selbstbezeichnung der Briefe eine fingirte sein muß?

Daß für alle vier Briefe in der Lebenszeit des Apostels, aus

---

[1]) Vgl. dessen Schrift: Ueber den sogenannten ersten Brief an Timotheus. Ein kritisches Sendschreiben. Berlin 1807. — [2]) Einleitung III. Leipzig 1812. S. 315—410. — [3]) a. a. O. § 76—78. — [4]) Lehrbuch d. Einl. in das N. T. S. 276 ff.; Kurze Erklärung der Brr. an Tit., Tim. und die Hebr. 1844. Vorr. S. VI. — [5]) a. a. O. S. 478 ff.; Das N. T. nach Zweck, Ursprung, Inhalt Th. 2. S. 96 f. — [6]) Paulus S. 492 ff.

der die bisher besprochenen Briefe stammen, kein Raum ist, wird sich leicht zeigen lassen. Was den Hebräerbrief anlangt, so sind wir da auf seinen Schluß angewiesen, der uns geschichtliche Umstände an die Hand gibt. Hebr. 13, 23 heißt es: *γινώσκετε τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν Τιμόθεον ἀπολελυμένον, μεθ' οὗ, ἐὰν τάχιον ἔρχηται, ὄψομαι ὑμᾶς.* Zum Schluß grüßt dann der Verfasser im Namen derer von Italien (*οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας*[1]). Wenn er nun, wie er dies schreibt, an einem Ort Italiens sich befindet, wo es eine Gemeinde gibt, warum grüßt er nicht von dieser Gemeinde; oder wenn er, von italischen Christen begleitet, an einem außeritalischen Orte ist, warum grüßt er nicht von diesem, sondern bloß von jenen? Ist Paulus der Verfasser, so kann er den Brief nicht vor seinem Aufenthalt in Rom geschrieben haben; denn da könnte er nicht von „denen aus Italien" grüßen; aus Rom selbst aber kann er nicht geschrieben haben, da es dort eine christliche Gemeinde gab. So weit wir bis jetzt die Verhältnisse der Haft Pauli in Rom kennen, hatte er den Timotheus bei sich; so noch zuletzt, als er nach Philippi schrieb. Dort sagt er, er werde den Timotheus nach Philippi schicken, und sobald er selbst frei sei, nachkommen. Jetzt muß aber Timotheus in Haft gekommen sein und erst jüngst derselben wieder erledigt; denn dies ist wenigstens die einzig natürliche Auslegung des *ἀπολελυμένον* (v. 23). Die Leser scheinen davon Kenntniß bekommen zu haben, so daß Paulus sie beruhigt. Sie scheinen in einem näheren Verhältniß zu Timotheus gestanden zu haben, so daß es sie erfreut, wenn der Verfasser sagt, er werde Timotheus mitbringen. Wie Timotheus in Haft kam und wo er in Haft war, wissen wir nicht. In Rom nicht, sonst wäre Paulus an gleichem Ort mit Timotheus; er schreibt aber, wenn der frei gewordene Timotheus bald genug komme, werde er ihn mitnehmen. Dagegen Paulus selbst mußte bereits frei sein; man sieht wenigstens nirgends, daß er noch in Haft. Es heißt 13, 19: *προσεύχεσθε περὶ ἡμῶν ... περισσοτέρως δὲ παρακαλῶ τοῦτο ποιῆσαι, ἵνα τάχιον ἀποκατασταθῶ ὑμῖν.* Dies setzt nicht Haft voraus, sondern nur des Verfassers Absicht, zu denen zu kommen, an die er schreibt. Es muß

[1]) v. Hofmann a. a. O. V, S. 518 f. Vgl. Th. Zahn in Herzog-Plitt Encykl. u. d. A. Hebräerbrief S. 666.

nur eine ferne Reise sein, die er zu ihnen machen muß, so daß ihn unterwegs viel hindern kann. Wo er aber ist auf dieser Reise, als er schreibt, kann man nur daraus errathen, daß er so eigenthümlich grüßt und von keiner Christengemeinde sagt, welche selbst an dem Ort ist, wo er schreibt. Wäre er schon außerhalb Italiens, so würde er in einer griechischen Gemeinde sein, und dies würde sich bemerklich machen. Da letzteres nicht der Fall ist, so wird er sich noch auf Italiens Boden befinden, aber bereits auf der Reise und im Begriff, dasselbe zu verlassen. Die italischen Christen haben ihm das Geleite gegeben; da grüßt er denn von ihnen. Er wartet auf Timotheus. Da dieser irgendwo außerhalb Italiens auf einer Reise in Haft gerathen ist, so kehrt er dorthin zurück, und der Apostel, der Italien verlassen will, erwartet ihn. Er kann ihn aber nirgends schicklicher erwarten als in Brundisium. Und so können wir vermuthen, daß, wenn Paulus der Verfasser des Briefes ist, dies der Ort war, von wo er den Timotheus vor sich her in den Orient schickte, nachdem er selbst aus der römischen Haft frei geworden. Ob es aber denkbar ist, daß er frei geworden, müssen wir einer späteren Untersuchung überlassen. Jetzt hatten wir nur zu zeigen, daß der Brief, wenn er von Paulus ist, nicht aus der Zeit sein kann, aus welcher die früheren Briefe herrühren.

Der Brief an Titus schickt sich auch nicht in die uns bis jetzt bekannte Lebenszeit Pauli. Es heißt 1, 5: ἀπέλιπόν σε ἐν Κρήτῃ. Paulus ist also selbst auf Kreta gewesen, und als er fortreiste, ließ er den Titus zurück, um zu Ende zu führen, was er begonnen. Als er dies schrieb, war Apollos sowohl ihm selbst bekannt als dem Titus; denn 3, 13 trägt er dem Titus auf, den gesetzeskundigen Zenas und den Apollos weiter zu befördern auf ihrer Reise. Wir wissen aber aus Akt. 19, 1, daß Apollos dem Apostel unbekannt war, ehe er ihn in Ephesus kennen lernte; ja Apollos wurde ja selbst erst, als er von Alexandrien nach Ephesus kam, mit Christi Lehre näher bekannt; er wurde dort erst ein Glied der christlichen Gemeinde (vgl. Akt. 18, 24 ff.). Er war, als Paulus nach Ephesus kam, in Korinth; und erst als er nach Ephesus wiederkehrte, lernte ihn Paulus kennen. Nach 1 Kor. 16, 12 war er mit Paulus in Ephesus. Aber auch dem Titus muß

Apollos bekannt gewesen sein, als ihm Paulus den Brief schrieb, wie wüßte er sonst, wer der Apollos sei, den er sammt dem Zenas rasch weiter befördern soll. Dazu muß ja Paulus diesen Brief kurze Zeit nach seiner Anwesenheit auf Kreta geschrieben haben; denn wir sehen, wie er voraussetzt, Titus werde noch damit beschäftigt sein, den Auftrag, welcher auf Bestellung von Gemeindevorstehern lautete, auszuführen. Für Ausrichtung dieses Auftrags besonders gibt Paulus die nöthige Weisung. Es kann also nicht viele Zeit zwischen Pauli Anwesenheit in Kreta und der Absendung des Briefes dahin liegen. Auch Tychikus wird im Brief genannt. 3, 12 sagt Paulus, daß er den Artemas oder Tychikus nach Kreta senden werde. Tychikus war nach Akt. 20, 4 aus der Landschaft Asia, und dort hat ja doch Paulus das Christenthum erst gepflanzt, als er in Ephesus war. Es ist nicht wahrscheinlich, daß Tychikus sollte schon früher Paulus begleitet haben, ehe er sich ihm zu seiner Reise über Korinth nach Jerusalem anschloß. Von Ephesus aus unternahm der Apostel eine Besuchsreise über Korinth wahrscheinlich nach Macedonien und zurück. Daß aber Paulus auf dieser Reise, sei es mit Absicht oder gegen seinen Willen, nach Kreta gekommen, daß er damals den Titus dort zurückgelassen haben sollte, ist deßhalb unthunlich zu glauben, weil er 3, 12 dem Titus schreibt: *ὅταν πέμψω Ἀρτεμᾶν πρὸς σὲ ἢ Τυχικόν, σπούδασον ἐλθεῖν πρός με εἰς Νικόπολιν· ἐκεῖ γὰρ κέκρικα παραχειμάσαι.* 3¼ Jahr lang ist Paulus in Ephesus gewesen und hat in dieser Zeit die Kirche Asias gestiftet, eine hinreichend umfassende Aufgabe, um ihn diese Zeit über zu beschäftigen; er kann nicht einmal dazwischen Jahr und Tag von Ephesus weg gewesen sein, daß er über Kreta, Korinth und Macedonien gereist wäre und dann in Nikopolis überwintert hätte. Eine schnelle Berufsreise mochte er machen; aber sein bleibender Aufenthaltsort mußte Ephesus sein. Ursprünglich hatte er, als er Ephesus verließ, über Korinth nach Macedonien reisen wollen und von da über Korinth zurück nach Jerusalem. Dies war sein Plan, wie er ihn im zweiten Jahr seines Aufenthalts in Ephesus gefaßt hatte, später änderte er ihn. Als er darauf den ersten Korintherbrief schrieb, sagt er, er wolle durch Macedonien nach Korinth reisen und dort überwintern, ehe er nach Jerusalem ginge.

Aber es ist auch so nicht geworden, sondern er mußte von Korinth wieder nach Macedonien zurück, ehe er die Seereise antreten konnte. Da ist aber nirgends ein Raum für eine Ueberwinterung in Nikopolis. Paulus kann damals einen solchen Plan gar nicht gehabt, geschweige ausgeführt, er kann ihn niemals gefaßt, also auch nicht abgeändert haben. Als er Ephesus wirklich verließ, erwartete er den Titus von Korinth her, nicht aus Kreta. Er hatte ihn in Troas zu finden gemeint und fand ihn wirklich unterwegs in Macedonien, und schickte ihn noch einmal vor sich voraus nach Korinth zurück. Hier überall paßt weder ein Aufenthalt des Titus in Kreta herein, noch ein dortiger Aufenthalt des Paulus selbst, noch ein Plan Pauli, der ihn hätte in Nikopolis überwintern lassen, noch eine Bestellung des Titus dahin.

Ebenso ist es mit dem Brief an Timotheus. Es heißt dort 1, 3: *καθὼς παρεκάλεσά σε προσμεῖναι ἐν Ἐφέσῳ, πορευόμενος εἰς Μακεδονίαν, ἵνα παραγγείλῃς τισὶν μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν.* Wir legen für jetzt kein Gewicht darauf, daß hier nicht von einem Zurückbleiben des Timotheus in Ephesus die Rede ist, sondern nur von einem Auftrag des Apostels an ihn, dort zu bleiben, während er nach Macedonien reist. Wir fragen zunächst: Sollte es zur Zeit jener Reise, von der wir wissen, daß sie Paulus im Laufe des zweiten Jahres seines Aufenthalts in Ephesus wahrscheinlich nach Macedonien gemacht, in Ephesus bereits so gestanden haben, daß er den Timotheus anweisen mußte, wie er sich gegen jene *ἑτεροδιδασκαλοῦντες* zu verhalten habe, wie er dem Einfluß jener jüdischen Lehrer begegnen solle, die sich mit schlechter Schriftgelehrsamkeit Geltung zu verschaffen wußten? Wo wäre denn bei der erst werdenden Gemeinde auch nur ein Anhaltspunkt für eine solche Thätigkeit gewesen, und wie hätte sie neben Paulus aufkommen sollen? In einer Gemeinde, in welcher Paulus erst seit Jahr und Tag in Wirksamkeit stand, nachdem es vorher nur einzelne Christen gegeben, da sollte Paulus Anlaß haben, dem Timotheus so ausführlich Anweisung zu ertheilen, wie er es bei der Bestellung der für Gemeindedienste ausgesonderten armen Wittwen zu halten habe? Es ist dies unmöglich und undenkbar, daß schon deßhalb darauf verzichtet werden müßte, den Brief im Verlauf jener drei Jahre,

welche sich Paulus in Ephesus aufhielt, entstanden zu sehen. Und wozu wäre doch dieser Brief nöthig gewesen, wenn Paulus seine Wirksamkeit in Ephesus, deren Zeuge Timotheus bis dahin war, nur eben unterbrochen hätte, um eine Besuchsreise zu machen? Da hätte Timotheus 1) von selbst schon gewußt, was zu thun sei; und 2) hätte ihm Paulus das Nöthige sagen können für die Zeit seiner Abwesenheit. Oder sollte Paulus etwa den Timotheus bei seiner Abreise nach Jerusalem in Ephesus gelassen haben? Diese Annahme ist nicht bloß in Widerspruch mit Akt. 19, 22, wonach er den Timotheus vielmehr voraus nach Macedonien schickte, sondern auch mit 1 Tim. 3, 14. Dort lesen wir, daß Paulus in Bälde zu ihm zu kommen hoffte (ἐλθεῖν), nicht aber zurückzukommen (ἐπανελθεῖν). So wird also Paulus nicht etwa nach einem längeren Aufenthalt in Ephesus den Timotheus an seiner Statt dort gelassen haben, sondern, weil er nicht in Ephesus bleiben konnte, hieß er den Timotheus dort bleiben. Nur vorüberreisend (πορευόμενος) ließ er ihn dort, hoffend, selbst bald dahin zu kommen, aber ohne daß er wissen konnte, ob er nicht auf seiner Reise länger werde aufgehalten werden. Hatte sich plötzlich und unerwartet der Anlaß ergeben, den Timotheus in Ephesus zu lassen, so begreift sich, daß er einer schriftlichen Anweisung bedurfte; und war es möglich, daß Timotheus länger ohne Paulus sein mußte, so bedurfte er einer solch ausführlichen Anweisung. Von einer solchen Reise Pauli kann aber in der uns bekannten Lebenszeit desselben keine Rede sein.

Daß der zweite Brief Pauli an Timotheus nicht aus der Haft Pauli in Rom sein kann, die wir kennen, daß er aber auch aus einer Haft in Rom geschrieben ist, davon erlangten wir früher schon Kenntniß. Als Timotheus bei ihm war, hoffte er frei zu werden. In jenen Briefen, in welchen Timotheus mit ihm genannt ist, liest man auch gar nichts von einem Proceßgang; auch nicht Phil. 1, 17. Ganz anders ist es im zweiten Timotheusbrief. Da erzählt er 4, 16—17 von der prima actio seines Processes, wie er bei ihr verlassen war von allen Freunden, aber der Herr ihm beistand, so daß er errettet worden aus dem sicheren Verderben. Die prima actio hat also zu einem non liquet geführt und mit diesem Spruch wurde Paulus zurück in Haft gebracht bis zur

secunda actio. Der Apostel ist noch immer in Lebensgefahr. Er hat seine Vertheidigung mit solchem Geschick selbst geführt ohne patronus, daß er nicht verurtheilt wurde, wiewohl er der Verurtheilung noch immer gewärtig sein kann. Da ist also ein Proceßgang, von dem wir in jenen Briefen nichts wahrnahmen, und schon dies läßt es unwahrscheinlich werden, daß es die gleiche Haft ist, aus welcher der zweite Brief an Timotheus und jene vier Briefe geschrieben sind. Es kann aber jener Brief einer früheren Zeit nicht angehören, denn wir wissen, daß Paulus in den ersten zwei Jahren in Rom sogar in leichter Haft war, und als er ins Prätorium kam, gerade da hofft er nun gewiß, bald frei zu werden. Sollten sich jetzt erst seine Verhältnisse geändert haben? Aber dazu paßt die Art und Weise nicht, wie sich Paulus 4, 13. 20 auf Umstände einer Reise bezieht, welche er kurz vorher gemacht haben muß und nicht drei Jahre früher. Der Brief müßte also aus der ersten Zeit der Haft in Rom sein, und das war die Zeit, wo er in leichter Haft war; aus der Zeit, wo er in engerer Haft war, kann er deßhalb nicht sein, weil er kurz vorher erst auf Reisen muß gewesen sein. Endlich, wie ganz anders ist seine Umgebung, als er Tim. II schreibt, wie bei den anderen Briefen!

Ein peinlich Angeklagter, wie damals Paulus in Rom, mußte, wenn die Anklage gegen ihn nicht verfolgt wurde, nach einer bestimmten Frist befreit werden. Später wenigstens ist diese Frist auf die längste Dauer eines Kriminalprocesses bestimmt, und als solche war seit Justinian eine zweijährige Zeit festgesetzt, seit Constantin eine einjährige. Daß die jüdische Obrigkeit in Jerusalem ihre Anklage gegen Paulus verfolgt habe, davon ist nirgends etwas zu lesen. In Folge eines Volksaufruhrs war er in Jerusalem festgenommen worden ohne Grund zur Verhaftung; erst nachträglich nahm der hohe Rath die Gelegenheit wahr, ihn peinlich zu verfolgen, und brachte vor den Landpfleger Felix Anklage gegen ihn, die sich in allen Punkten als unhaltbar zeigte, so daß nach der Bemerkung des Verfassers der Apostelgeschichte Felix ihn hätte freigeben sollen und es auch gethan hätte, wenn er nicht erwartet hätte, daß des Apostels Freunde ihn loskauften. Zwei Jahre lang lag Paulus so in Haft in Cäsarea. Inzwischen wurde Felix abge-

rufen und es kam Festus. Nach dessen Ankunft nahm der hohe Rath seine Anklage wieder vor, aber auch diesmal mit nicht besserem Erfolg. Nur weil Festus nicht gleich bei seinem Amtsantritt den hohen Rath verletzen, sondern ihm etwas zu Gefallen thun wollte, fragte er den Apostel, ob er wolle, daß sein Proceß in Jerusalem weiter geführt werde. Als Paulus hieraus entnahm, daß es auch dem Festus kein Ernst sei, seine Sache den Weg Rechtens gehen zu lassen, appellirte er an den Kaiser; und so geschah es gegen den Willen des hohen Raths, daß diese Sache an den Kaiser ging. Wie sollte nun der hohe Rath die Anklage dort verfolgen, da er keine Veranlassung zu einer peinlichen Anklage gegen Paulus hatte? Zwei Jahre lang saß Paulus zunächst in leichterer Haft; dann wurde er, wie wir aus dem Philipperbrief ersehen haben, in engere Haft genommen, vielleicht nur deßhalb, weil in seiner Miethwohnung zu viel Verkehr mit ihm war. Man muß glauben, daß der hohe Rath die Anklage nicht verfolgte, weil er sich außer Stande sah, sie aufrecht zu erhalten. Da aber Paulus gegen die römische Obrigkeit nichts verbrochen, sondern es sich lediglich um eine Verletzung der gesetzlichen Ordnung nach jüdischem Recht handeln konnte, so war von wegen des Gemeinwesens nichts gegen Paulus vorzubringen; er war frei, sobald die Zeit vorüber war, binnen welcher seine Ankläger ihre Anklage zu erhärten hatten. So weit ist es also sehr wahrscheinlich, daß Paulus frei kam, es müßte sich denn seiner Befreiung aus der Haft etwas Absonderliches in den Weg gestellt haben.

Wie steht es nun mit der außerhalb der neutestamentlichen Schriften sich findenden Ueberlieferung über den Ausgang Pauli? Es ist sehr wenig auf uns gelangt, was über die Lebenszeit Pauli nach den Angaben der Apostelgeschichte hinausliegt. Wohl spricht Einer mit lebendiger Erinnerung von Pauli Ausgang, jener Clemens, den wir aus dem Philipperbrief als Mitarbeiter Pauli an jener Gemeinde und nachmals als Bischof in Rom kennen. Wenn er von Pauli Ausgang schreibt, so sagt er von Dingen, die er erlebt hat. Aber er spricht eben auch zu Zeitgenossen, die er nur an jene Erlebnisse zu erinnern braucht; und daher sind seine Aeußerungen über Pauli Ausgang in seinem Korintherbrief zu allgemein,

auch mehr rhetoriſch gefaßt. Er ſagt I, c. 5: *ἐπταχὶς δεσμὰ φορέσας, ῥαβδωθείς, λιθασθείς, κήρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν· δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου.* Daß Paulus im Abendland wie im Morgenland ein Prediger geweſen, würde richtig ſein, wenn er auch nur als Gefangener in Rom das Evangelium gepredigt hätte. Aber Clemens ſagt, er ſei gekommen *ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως*. Da er in Rom ſchreibt, ſo kann er unter letzterem Ausdruck Italien nicht verſtehen, um ſo weniger, wenn er aus Röm. K. 15 wußte, daß Paulus nach Spanien gewollt. Man hat nur die Wahl, ob man es mit dieſem Wort des Clemens ernſt nehmen will; dann ſagt er, daß Paulus in das äußerſte Land des Weſtens kam, oder ob man ſagen will, Clemens bediene ſich einer ſtarken Uebertreibung und nenne das Land des Anfangs des Occidents deſſen äußerſte Gränze.

Wir wenden uns von dieſem Ausſpruch des Clemens zu einer Stelle des muratoriſchen Kanons. Dieſer iſt nicht in ſeiner urſprünglichen Geſtalt, ſondern in einer entſtellten Ueberſetzung aus dem Griechiſchen auf uns gekommen. Das Fragment iſt an mehreren Orten geradezu ſinnlos. So iſt es mit der Stelle, die von der Apoſtelgeſchichte handelt. Sie lautet: Acta autem omnium apostolorum sub uno libro scripta sunt. Lucas optime Theophile comprendit, quia sub praesentia ejus singula gerebantur, sicuti et semote passionem Petri evidenter declarat, sed profectionem Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis. So der überlieferte lateiniſche Text, welcher ſinnlos iſt, obwohl Credner[1]) und Volkmar[2]) denſelben unter Berufung auf afrikaniſche Latinität aufrecht erhalten. Aber es dürfte ſich zeigen, welche Mißverſtändniſſe des urſprünglich griechiſchen Textes — Griechiſch muß ja die Sprache eines großen Theils der römiſchen Gemeinde geweſen ſein — dieſen lateiniſchen Text bewirkten. Der Ueberſetzer ſcheint *τὸ πάθημα Πέτρου* für Objekt von *δηλοῖ* genommen und

[1]) Geſchichte des neuteſtamentlichen Kanons S. 142 ff. — [2]) Im Anhang zu Credner's Geſch. des neuteſtamentlichen Kanons S. 341 ff.

vielleicht in Folge deſſen *ΠΑΡΕΚ* geleſen zu haben ſtatt *ΠΑΡΕΙC* und mit semote wiedergegeben. Alſo dürfte es gelautet haben: *καθὼς καὶ παρεὶς τὸ τοῦ Πέτρου πάθημα σαφῶς δηλοῖ, Παύλου δὲ τὴν πορείαν ἀπὸ τῆς πόλεως ἐπὶ τὴν Σπανίαν πορευομένου.* Der Sinn iſt, daß Lukas zuſammenfaßt Stück für Stück, was in ſeiner Gegenwart geſchah, wie er auch deutlich zu erkennen gibt, indem er den Tod des Petrus, von Paulus aber die Reiſe übergeht, wie er von Rom nach Spanien reiſte. Haben wir die Stelle richtig verſtanden, ſo geht der Verfaſſer von der Ueberlieferung aus, daß Paulus von Rom nach Spanien ging. Man könnte denken, Röm. 15, 24 habe ihn darauf gebracht, wo Paulus die Abſicht ausſpricht, nicht bloß nach Rom zu gehen, ſondern über Rom nach Spanien. Aber das iſt unwahrſcheinlich in einer zu Rom verfaßten Schrift, deren Abfaſſung höchſtens ein Jahrhundert ſpäter fällt. Sehen wir von da aus auf des Clemens Aeußerung zurück, ſo wird es uns noch unwahrſcheinlicher, daß Clemens mit ſo ungeſchickter Uebertreibung ſich ausgedrückt haben ſollte. Gerade in Rom alſo finden wir die Ueberlieferung, daß Paulus die Röm. 15, 24 ausgeſprochene Abſicht auch ausführte. Sonſt aber iſt die Ueberlieferung über Pauli Ausgang ſehr ſparſam. Eine für uns erhebliche Aeußerung finden wir erſt wieder bei Euſebius[1]) und zwar eine Aeußerung, welche nicht Vermuthung iſt, ſondern mit einem *λόγος ἔχει* den Bericht über die Ueberlieferung geben will. Die Worte lauten: *τότε* (nämlich *διετίαν ὅλην ἐπὶ τῆς Ῥώμης διατρίψας*) *μὲν οὖν ἀπολογησάμενον αὖθις ἐπὶ τὴν τοῦ κηρύγματος διακονίαν λόγος ἔχει στείλασθαι τὸν ἀπόστολον, δεύτερον δ' ἐπιβάντα τῇ αὐτῇ πόλει τῷ κατ' αὐτὸν τελειωθῆναι μαρτυρίῳ.* Hiemit iſt wenigſtens dies geſagt, daß Paulus aus ſeiner Haft frei kam und die Predigt des Evangeliums wieder begann.

Die außerbibliſchen Nachrichten ſind alſo wohl darnach angethan, daß wir den Spuren folgen dürfen, die uns beſonders der Philipperbrief zeigt, und denen nachgehend wir eine Möglichkeit ſehen, wie die für pauliniſch ſich ausgebenden oder für pauliniſch überlieferten Briefe an die Hebräer, an Titus und Timotheus von

[1]) hist. eccl. II, 22.

Paulus wirklich verfaßt sein können, obgleich sie nicht in die Zeit passen, welche wir bis zur Abfassung des Philipperbriefs kennen lernten.

Ist Paulus wirklich frei geworden, so läßt sich ohne Mühe ein Bild der Reise entwerfen, die er in den Orient machte und von der er nach Rom wieder zurückgekehrt zu sein scheint. Er hatte Ursache, besonders die orientalischen Gemeinden zu besuchen; denn wir wissen aus dem Kolosserbrief, welchen Einflüssen diese ausgesetzt gewesen. Die Gemeinde in Philippi, die doch in verhältnißmäßig gutem Stande war, wünschte er besuchen zu können, wenn es auch dort nur darum zu thun war, Störungen der Eintracht zu beseitigen. Er wird aber — denn so hatte er vor — zuerst den Timotheus nach Philippi und wohl nicht nur nach Philippi vorausgeschickt haben; wenn er dann selbst nachreist, von Timotheus aber hörte, daß er irgendwo, worüber wir Näheres nicht wissen, in Haft gerathen war, so wartete er unterwegs, ob sich Timotheus, der wieder frei geworden, rechtzeitig bei ihm einfinden werde, um mit ihm ins Morgenland zu reisen. Der passendste Ort, seine Rückkunft abzuwarten, war, wie bereits bemerkt, Brundisium. Dort landete Timotheus, wenn er aus dem Orient zurückkam, dort traf er sicher mit Paulus zusammen. Ob dann Timotheus rechtzeitig zurückkehrte oder ob Paulus ohne ihn abreiste, läßt sich nicht ersehen. Der Hebräerbrief, wenn er von Paulus ist, ist ja vor des Timotheus Rückkehr geschrieben; an wen er gerichtet ist, bedarf erst noch einer näheren Untersuchung. Einen dringenderen Anlaß zu persönlichem Besuch hatte aber Paulus nicht, wie bei den Lesern dieses Briefs. Dann kam er über Kreta, berührte es aber nur flüchtig und ließ dort den Titus zurück. Von Kreta aus können wir der Reise des Apostels längs der Küste Kleinasiens nach Macedonien, von da nach Achaja und bis an die Küste des jonischen Meeres folgen. Denn wenn er von Kreta nordwärts reiste, so kam er an Milet vorüber, wo er nach 2 Tim. 4, 20 den Trofimus krank zurückließ. An Ephesus ging er vorbei und ließ nur dem Timotheus die Weisung zukommen, daselbst zu bleiben; denn er sagt nicht, daß er den Timotheus dort zurückließ, sondern nur, daß er, während er selbst nach Macedonien reiste, dem Timotheus den

Auftrag ertheilte, in Ephesus zu weilen. Hat Timotheus die Reise überhaupt mit Paulus gemacht, so kann er wenigstens auf diesem Theil der Reise nicht bei ihm gewesen sein, sondern wird vorweg nach Ephesus sich begeben haben. Weiter berührte Paulus Troas. Dort ließ er seinen Mantel und Bücher zurück; denn wir wissen, daß er in Macedonien nur einen kurzen Besuch machen wollte, um dann selbst nach Ephesus zu kommen, so daß er auf der Rückkehr das in Troas Zurückgelassene wieder mitnehmen wollte. Daß er nach dem Besuch der macedonischen Gemeinden auch in Korinth gewesen, darauf deutet wenigstens der Umstand hin, daß er am Ende des zweiten Briefs an Timotheus von Erastus die Nachricht gibt, er sei in Korinth geblieben (Röm. 16, 23).

Hiemit war des Apostels Rundreise im Orient zu Ende. Wenn er dem Titus schreibt, er solle zu ihm nach Nikopolis kommen, wo er überwintern wolle, so stellt sich nun leicht heraus, daß er den Hafenplatz Nikopolis am jonischen Meere meint. Dort will er sich wieder ins Abendland einschiffen. Timotheus scheint auch dort bei der Rückkehr ins Abendland mit ihm wieder zusammengetroffen zu sein (2 Tim. 4, 10); aber zu einem Besuch der Gemeinden Asia's, selbst in Ephesus, scheint es nicht gekommen zu sein. Paulus scheint von Macedonien nicht wiedergekehrt zu sein; denn sonst brauchte er nicht dem Titus aufzutragen, ihm das in Troas Gelassene nach Rom zu bringen. Irgend ein Umstand muß ihn verhindert haben. Als er auf jener Reise von Korinth und Macedonien nach Jerusalem die Vorsteher der ephesinischen Gemeinde zu sich nach Milet entbot, sagte er, er wisse im Geist, daß er sie und die Gemeinden Asia's, die er vordem durchwandert, nicht wieder sehen werde. Und so kam es auch, ob er gleich in diese Gegenden noch einmal gelangte und vorhatte, Ephesus und Asia zu besuchen. Man braucht um dieser Stelle Akt. 20, 25 willen nicht zu glauben, daß der Geschichtsschreiber in Erinnerung daran dieselbe mitgetheilt habe, daß des Apostels damalige Reise nach Jerusalem ihn seinem Tode entgegenführte in der Welthauptstadt.

Alle diese Umstände könnten nun so sein, ohne daß die Briefe an den Titus und Timotheus wirklich von Paulus herrührten; sie könnten von Einem, der dieser Umstände kundig war, unter des

Paulus Namen erdichtet sein; und vollends ob der Hebräerbrief von Paulus ist, ist ja ohnehin fraglich. Genug, daß wir einen Zeitraum fanden, in welchem möglicher Weise diese vier Briefe von Paulus verfaßt sein können; ob er sie wirklich verfaßt hat, das wollen wir jetzt untersuchen. Der früheste unter diesen Briefen müßte der Hebräerbrief sein. Mit ihm beginnen wir.

Der Brief an die Hebräer.

Der Brief ist durchweg Ermahnung und aller lehrhafte Inhalt deren Begründung. Er beginnt wie eine Abhandlung mit der Erinnerung, was es um den sei, durch welchen Gott jetzt, statt, wie vordem, durch die Propheten, zu uns geredet: daß er der Sohn Gottes, durch den Gott die Welt geschaffen, den er zum Herren von Allem gesetzt hat, daß er nach Vollbringung einer Sündentilgung zu Gott erhöhet ist, also über die Engel und ewig herrschen wird, wenn ihn Gott wieder offenbart, wie er denn vor Allem gewesen und Alles überwährt, jetzt aber zur Rechten Gottes sitzt, dem entgegenwartend, daß alle seine Feinde ihm unterworfen werden. Hiemit ist die Ermahnung 2, 1 ff. begründet, auf das zu achten, was wir vernommen haben, damit wir nicht eine schwerere Verantwortung haben, als die, welche das durch Engel geoffenbarte Gesetz übertreten. Andererseits wird sie damit begründet, daß gezeigt wird, wie dies Wort Gottes an uns gekommen und um welches Heil es sich jetzt handelt. Das Wort ist uns so menschlich nahe gebracht, indem es der Herr geredet hat, und die es aus seinem Munde vernommen, uns verkündigt haben, und andererseits so göttlich verbürgt durch die Wunder, welche seine Verkündigung begleiteten. Und das Heil, um das es sich für uns handelt, ist eben das, dessen wir Menschen bedürfen, indem wir, die wir einst die Welt beherrschen sollen, dem Tode unterworfen sind, weßhalb denn Jesus Fleisch und Blut hatte, um durch den Tod uns von des Todes

Herrschaft zu befreien, und als Hoheprieſter uns, deren Sünde er geſühnt hat, hülfreich bei Gott zu vertreten.

Dies beides alſo iſt uns Jeſus geworden, ἀπόστολος und ἀρχιερεύς, und iſt darin Gotte treu geweſen, wie Moſe, welchem er ſich vergleicht, weil ſein Beruf, wie ſeiner Zeit der des Moſe, das ganze Werk Gottes an ſeiner Gemeinde umfaßt; aber ſo viel höher als Moſe, ſo viel der Sohn höher iſt als der Diener. Wie nun damals das Volk Moſe's die Gemeinde Gottes war, ſo ſind wir es jetzt, wenn wir treu an unſerem Bekenntniß zu Jeſu halten, und nicht thun, wie Moſe's Volk, das durch Unglauben den Eingang in die Ruhe Gottes verſcherzte. Der iſt uns jetzt verheißen, wenn wir im Glauben an das Wort der Verheißung bleiben. Sonſt überliefert es uns, weil es Gottes lebendiges Wort iſt, dem Gerichte.

Wir können aber an dem Bekenntniß feſthalten, weil wir Jeſum zum Hohenprieſter haben, der Verſuchung beſtanden hat wie wir und deshalb unſere Hülfsbedürftigkeit mitempfindet, und der einerſeits des altteſtamentlichen Hoheprieſters Gegenbild iſt, indem ſich ſein Flehen zu Gott zuvor, daß er ihn vom Tod errette, und ſein Gehorſam hernach, mit dem er ihn erlitten hat, dem Opfern des altteſtamentlichen Hoheprieſters für ſich zuvor und für die Gemeinde hernach vergleicht, andererſeits aber Hoheprieſter nach der Weiſe Melchiſedeks geworden iſt und als ſolcher Urſächer ewiger Errettung.

Mit dieſem Einem Wort wäre Alles geſagt, woran die Leſer noch zu erinnern ſind, wenn ſie es verſtünden. Daß dies nicht der Fall iſt, nachdem ſie ſchon lange Chriſten ſind, rügt der Verfaſſer und ſteigert ſeine Rüge bis zur ernſteſten Befürchtung, ſie möchten vom rechten Wege abgekommen ſein ohne Möglichkeit der Wiederbekehrung, weil ſie das Heil nicht wollten, außer dem es keines gibt. Doch biegt er um in den Ausdruck der Hoffnung, daß es Gott nicht dazu würde mit ihnen kommen laſſen, und zu der Ermahnung, damit es nicht dazu komme, gleich Abram ſich an der beſchworenen Gottesverheißung begnügen zu laſſen, welche ſie an dem Schriftwort von dem Prieſter nach der Weiſe Melchiſedeks haben.

Was dieſes Schriftwort beſagt, legt der Verfaſſer dar 7, 1—25.

Erstlich, was es um Melchisedek gewesen, und um dessen königlich-priesterliche Stellung zu Abram; dann, welches die Bedeutung des sich hierauf beziehenden Schriftworts von Christo, vermöge deren Christus ein Priester ist, vor dessen Vollkommenheit das gesetzliche Priesterthum ein Ende hat. Zu solchem Priester ist nun Jesus bestellt, weil er der Christus ist, von welchem der Psalm handelt, der es für Jehovas Willen erklärt, daß der König Israels Priester sei, wie Melchisedek. Er ist Hoheprieſter, dem Aaron gegenbildlich Sühner der Gemeinde, aber er ist es nach der Weise Melchisedeks, indem er nach seiner einmaligen Darbringung seiner selbst als Sühnopfers in Gemeinschaft der überweltlichen Hoheit Gottes steht, womit das gesetzliche Priesterthum ein Ende hat, weil das verheißene neue Verhältniß Gottes zu seinem Volke, das auf Sündenvergebung beruht, vorhanden ist und an ihm seinen Mittler hat 7, 26 — 8, 13. Dies ist aber eben damit gegeben, daß Christus den Tod erlitten hat und zu Gott hingegangen ist; denn hieran haben wir das Gegenbild des alttestamentlichen Wesens, die Vollendung des dort eben nur Vorbildlichen. Es ist das wesentliche Opfer hiemit gebracht, durch welches wir ein für alle Mal geheiligt sind, und nach welchem es keines Sühnopfers mehr bedarf.

Auf Grund dieser 7, 1 beginnenden Darlegung folgt nun 10, 19 wieder eine Ermahnung, darauf hin freudig zu sein zum Gebet um Beistand in der Anfechtung und nicht irre zu werden an dem zu Theil gewordenen Heil, um nicht dem alsdann unentrinnbaren Gericht anheimzufallen. Doch auch hier wird wieder umgebogen zur Anerkennung ihrer in der ersten Zeit ihres Christenstandes bewiesenen Standhaftigkeit gegen äußere Anfechtung, und zu der Ermahnung, in Geduld des Glaubens der Verheißung entgegenzuharren, wie denn alles von der Schrift bezeugte gottgefällige Verhalten solchen Glaubens Bethätigung gewesen und Jesus selbst dieses Glaubens Beispiel ist. Wenn ihnen um ihres Bekenntnisses willen Leid widerfährt, so sollen sie bedenken, daß ihnen dies zur Erziehung dient und also Gott damit seine Vaterliebe beweist. So sollen sie denn ihren Lauf fortsetzen und auf einander Acht haben, damit Keiner der Gnade verlustig werde und es zu spät bereue. Denn die Verantwortlichkeit dessen, der Jesum nicht hören will, ist

um so schwerer, je größerer Gnade sie als Glieder seiner Gemeinde schon jetzt theilhaft sind, und ihr Verhalten um so entscheidungsvoller, als es sich um das ewige Reich handelt, dessen Offenbarung das Ende dieser gegenwärtigen Welt ist. Dann folgt K. 13 eine Reihe von Einzelermahnungen in Betreff des Verhaltens gegen die christlichen Brüder, im Ehestand und irdischen Besitz, zum Bleiben an der Lehre, die sie gelehrt sind, statt sich durch den Wahn irren zu lassen, als ob man davon, daß man dieses isset und jenes nicht, Gewinn habe, oder sich durch das Begehren, mit dem Volk des gesetzlichen Gottesdienstes in Gemeinschaft zu bleiben, abbringen zu lassen, da doch Gott preisen und Wohlthun die rechten Opfer seien, endlich zur Folgsamkeit gegen ihre Vorsteher, zur Fürbitte für ihn selbst 13, 19: ἵνα τάχιον κτλ. Mit dieser Bitte bekommt die Schrift erst den Charakter eines Briefs und endigt in völliger Briefform, nachdem sie in der Weise einer Abhandlung begonnen. Der Verfasser ist im Verlaufe des Schreibens immer mehr persönlich geworden und seinen Lesern immer näher getreten, nachdem er sich am Anfang gar nicht genannt hat.

Durchweg sehen wir den Verfasser sich anschließen an die Schrift, an die in ihr beurkundete Geschichte, an das Wort der Weissagung, an die gottesdienstliche Ordnung des alten Testaments, denn er schreibt an jüdische Christen. Nicht als ob nun 2, 16 unter dem σπέρμα Ἀβραάμ, oder 4, 19 unter dem λαὸς τοῦ θεοῦ (vgl. 13, 12) das jüdische Volk oder die jüdische Christenheit zu verstehen wäre, sondern (vgl. 3, 6) die Gemeinde Jesu Christi als gegenbildliche Fortsetzung der alttestamentlichen. Aber die Leser haben der letzteren angehört, in deren Schrift und gottesdienstlichen Ordnungen gelebt. Daher denn 4, 8 die Erinnerung daran, daß Josua nicht in die wahre Ruhe Gottes eingeführt, 8, 7, daß die erste διαθήκη nicht bleiben, sondern einer anderen weichen sollte, 9, 15, daß die unter ihr begangenen Sünden durch Christi Tod gesühnt seien, 13, 13, daß sie sich gefallen lassen müssen, Jesu nach vor das Thor des Lagers zu gehen.

So schreibt der Verfasser an jüdische Christen, welche in Gefahr sind, an der in Christo vorhandenen Heilsverwirklichung, als welche der Verheißung der Schrift nicht entspreche, irre zu werden.

Derjenige, welchen sie für Christus erkannt, ist Fleisch und Blut gewesen, wie alle Menschenkinder, und gestorben, so daß sie ohne ihn in der Welt sind, der Anfechtung von außen preisgegeben und ausgeschlossen von der Gemeinschaft ihres Volks und seines Gottesdienstes. Daher sie denn der Verfasser ermahnt, daß sie sich dies alles nicht irre machen lassen dürfen, und ihnen zeigt, daß das verheißene Heil wirklich vorhanden sei in eben dem, woran sie Anstoß nehmen. Gerade darin, was ihnen das Christenthum befremdlich machen will, daß der Heiland nicht in der Welt gegenwärtig ist, besteht seine Herrlichkeit. Sein Tod ist die ein für allemal geschehene Sündentilgung und kraft dieser ist uns nun der zu Gott Erhöhte Beistand gegen alle Anfechtung. So haben sie denn hierin die Vollkommenheit dessen, was im alttestamentlichen Gottesdienst nur vorbildlicher Weise da ist.

Wir nehmen weiter in Betracht, daß die jüdischen Christen, an welche der Verfasser schreibt, an die LXX gewöhnt sind. Er citirt nämlich immer nach dieser Uebersetzung und bindet sich an dieselbe sogar an solchen Stellen, wo Abweichungen derselben vom Grundtext stattfinden. Aber deßhalb darf man nicht folgern, er habe selbst das alte Testament nur in dieser Uebersetzung gekannt. Verwendet er doch da, wo er nicht citirt, sondern nur aus Schriftstellen entnommene Ausdrücke gebraucht, statt der unrichtigen Uebersetzung den Wortlaut des Grundtextes. So an der auf Num. 16, 22; 27, 16 bezüglichen Stelle 12, 9 und an der aus Jes. 35, 3 entnommenen 12, 12. Einmal, nämlich 10, 30, findet sich auch ein Citat aus Deut. 32, 35 in einer von den LXX unabhängigen Fassung. Und wäre er selbst an die LXX gebunden, so könnte er 2, 13 die Stelle Jes. 8, 17 nicht so verwenden, wie er thut. Auch das 1, 8 sich findende Citat aus Ps. 45, 6 ist wahrscheinlich der Art, daß es sich in seiner Gestalt nur erklärt, wenn der Verfasser Kenntniß des Grundtextes besaß. Letzteres ergibt sich auch aus der Art und Weise, wie er 10, 17 sein Citat aus Ps. 40 formt. Hätte er aus den LXX citirt, so ist nicht abzusehen, wie er so construirte. Man sagt zwar, er gebrauche die Worte der LXX mit einer bei Kenntniß des Grundtextes unmöglichen Betonung des unrichtigen Theils derselben. Allerdings betont er den Ausdruck σῶμα κατηρ-

τίσω μοι, welchen die LXX einsetzten für das hebräische אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִי, und macht dadurch eine Anwendung auf Jesu προσφορὰ τοῦ σώματος. Dies ist aber nur eine Benützung der gang und gäben Uebersetzung, wie man etwa heutzutage die lutherische Bibelübersetzung gebraucht. Der Gedanke bleibt der gleiche, mag die Stelle nach dem Grundtext oder nach den LXX citirt werden. Der gleiche Fall ist es mit der Beziehung auf Gen. 47, 31, die uns 11, 21 begegnet. An dieser alttestamentlichen Stelle lasen die LXX mit ganz anderer Punktation der Consonanten des Grundtextes, nämlich nicht הַמִּטָּה, sondern חַמַּטֶּה. Wenn die Leser des Briefs nur die LXX kannten, so konnte sich der Verfasser auf jene Erzählung, wie Jakob dem Joseph jenen Eid abnahm und wie er darauf sich betend niederneigte, nicht anders beziehen, als wie sie in den LXX lautet. Es thut aber auch nichts zur Sache, ob er nun Grundtext oder LXX citirt; denn die Hauptsache ist das stille Gebet, mit dem er Angesichts seines Todes seines Gottes gedenkt. Nach dem Grundtext beugt er sich auf das Lager nieder, auf dem er den Geist aufgeben wird; nach den LXX auf den Stab, an dem er durchs Leben ging. Für den Verfasser des Briefs aber bleibt der wesentliche Gedanke der gleiche. Freilich wenn der Verfasser hebräisch nicht verstanden hätte und sich dies beweisen ließe, wäre es nichts mit alle dem, was wir über seine Beziehungen zu den LXX sagten. Aus 9, 17 wollte man dies ersehen, indem dort διαθήκη in der Bedeutung „Testament" genommen sei, was das entsprechende hebräische Wort בְּרִית nicht bedeute. Aber hier liegt der Fehler auf Seiten der Ausleger; denn es ist 1) irrig zu meinen, der Verfasser gebrauche das Wort in dieser Bedeutung; 2) unrichtig, zu behaupten, die eigentliche Bedeutung des hebräischen בְּרִית sei Bund. Es heißt nichts anderes als Anordnung, Bestimmung[1]), besonders eine Verfügung über etwas (vgl. das chaldäische קְיָם). Die Verfügung verordnet entweder etwas, das geschehen soll, oder sie erkennt etwas zu, das Einem zu Theil werden soll. Je nach der Beziehung, in der vom alten Bund die Rede ist, kann das Eine oder das An-

[1]) Vgl. Mühlau-Volck in Gesenius Handwörterbuch (8. Aufl.) u. d. W.

dere hervorgekehrt werden. Daraus erklärt sich die Stelle 9, 17 ausreichend.

Wir bleiben also dabei, daß der Verfasser, selbst des Grundtextes wohl kundig, sich um seiner Leser willen so streng an die LXX hält. Es sind jüdische Christen, welche gewohnt sind, die Schrift in der griechischen Uebersetzung zu lesen, also hellenistische Judenchristen. Es ist (5, 12) schon lange her, daß sie der Lehre Christi kundig geworden, so lange, daß der Verfasser ihnen vorhält, sie sollten eigentlich im Stande sein selbst zu lehren, statt daß er sie belehren muß. Wären die Leser die Christen von Jerusalem, so würde der Verfasser in diesem Zusammenhang vielmehr geltend machen, daß das Wort von ihnen ausgegangen. Auch hieße es nicht, wenn an palästinensische Christen zu denken wäre, wie 2, 3, daß sie das Evangelium von denen empfangen haben, die den Herrn gehört. Und 13, 7 würden statt der ἡγούμενοι οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ die Apostel genannt sein. Und wenn die Leser nach 10, 34 an Hab und Gut Schaden gelitten haben um des Christenthums willen, ohne daß es ihnen noch, wie 12, 4 ausdrücklich hervorgehoben wird, an Leib und Leben gegangen ist; wenn sie nach 6, 10 τοῖς ἁγίοις haben Unterstützung angedeihen lassen und es noch thun, so sieht man vollends an diesen beiden Kennzeichen, daß es nicht jüdische Christen des palästinensischen Mutterlandes sein können, an welche der Verfasser sich richtet. Denn diese hatten nicht bloß an Hab und Gut Schaden erlitten; und Jerusalem und Palästina waren nicht in der Lage, Andere unterstützen zu können, sondern empfingen selbst Unterstützung. Nach Gal. 2, 10 sind Paulus und Barnabas eigens gebeten worden, daß sie der Armen der Muttergemeinde gedenken möchten. Zudem unterliegt es nach Stellen wie 1 Kor. 16, 1; 2 Kor. 8, 4; 9, 1; Röm. 15, 25 keinem Zweifel, daß mit οἱ ἅγιοι die Muttergemeinde gemeint ist (vgl. Akt. 18, 22: ἡ ἐκκλησία). Sonach sind diejenigen, an welche der Brief gerichtet ist, außerhalb Palästinas. Daß im Brief vom Heiligthum und Opferdienst die Rede ist, weist uns nicht dorthin, denn der Verfasser spricht vom Tempel, nicht wie er damals beschaffen war, sondern wie das Gesetz Tempel und Opferdienst anordnet: eine Bemerkung, mit der wir uns auch gegen die-

jenigen kehren, welche in der σκηνή K. 9 jenen Tempel des Onias vermuthen und deßhalb den Brief in Alexandrien geschrieben sein lassen. Man hat wegen 13, 24 (ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας) und wegen der Bekanntschaft des Clemens Romanus mit dem Briefe vermuthet, derselbe sei nach Rom gerichtet. Aber dann wird nur um so unerklärlicher, daß der Brief später dort unbekannt war, nicht in dem Kanon sich befand, wo nicht gar für erdichtet galt. Und gerade jenes ἀσπάζονται οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας spricht gegen diese Vermuthung, da dies nur ein Gruß der italischen Christenheit überhaupt sein kann, den man doch nicht nach Rom bestellen würde. In dem Lande, an welches das Sendschreiben gerichtet ist, war das Christenthum nicht vor Allem unter die Heiden gepflanzt; denn sonst würde sich der Verfasser in anderer Weise an diese jüdischen Christen richten müssen. Man wird im ganzen Brief an ein Zusammensein der Leser mit heidnischen Christen gar nicht erinnert, und dieser Umstand machte so Vielen wahrscheinlich, der Brief richte sich nach Palästina. Da dies nun aber nicht der Fall ist, so muß er an ein Land sich richten, welches den Uebergang aus dem Mutterlande des Christenthums nach der heidnischen Stätte desselben bildete, und das ist das damascenische und antiochenische Syrien. Dort ist nach Akt. 11, 19 der Anfang einer Christenheit damit gemacht worden, daß durch verfolgte Christen aus Jerusalem ihren Volksgenossen in Antiochien und Syrien das Evangelium gepredigt wurde, und sie beschränkten sich nur auf Juden. Da gab es also zuerst christliche Gemeinschaften, welche nur aus Juden bestanden. Obgleich später auch heidnische Christen sich mit den jüdischen vereinigten, so blieb doch eine Geschiedenheit der jüdischen und heidnischen Bestandtheile, wie man sie Gal. 2, 12 wahrnimmt, indem es nach dieser Stelle etwas Besonderes ist, daß Petrus, wie er nach Antiochien kommt, an den Agapen der heidnischen Christen Theil nimmt. Es sind also dort nicht heidnische und jüdische Christen ohne Unterschied zusammengekommen, sondern jene und diese hielten ihre Agapen gesondert. Diesem Zustand der Christen im antiochenischen Syrien entspricht nun trefflich, was wir aus dem Hebräerbrief entnehmen. Wenn wir Akt. 15, 23 jenes Schreiben an die heidnischen Christen dieser Lande überschrieben finden: τοῖς κατὰ τὴν

Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν ἀδελφοῖς τοῖς ἐξ ἐθνῶν, so haben wir uns zu denken, daß der Hebräerbrief gerichtet ist τοῖς κ. τ. Ἀ. κ. Σ. ἀδελφοῖς ἐκ περιτομῆς. In diesem Lande finden wir nachmals jene von der allgemeinen christlichen Lehre nicht erheblich abweichenden, aber sich national geschieden haltenden Christen: die Nazaräer. Die Vorfahren dieser Nazaräer sind es, an die der Brief sich richtet. Sie hatten ihre eigenen Versammlungen (10, 23); es sind die Versammlungen von jüdischen Christen. Allerwärts sonst, wo christliche Gemeinden auf heidnischem Boden entstanden, bestand eine solche nationale Scheidung nicht. Von den jüdischen Christen Syriens und Antiochiens gilt auch, was der Verfasser 5, 12 schreibt. Und welche Theilnahme diese Christen der Muttergemeinde angedeihen ließen, ist zu ersehen aus Akt. 11, 29—30. Wenn nun Paulus den Brief schrieb, so begreift sich aus dem Verhältniß, in dem er zu den jüdischen Christen jenes Landes stand, auch die eigenthümliche Form dieser zwischen Brief und Abhandlung sich haltenden Schrift. Einen Brief hat der Apostel nicht an jene Christen schreiben wollen; denn ein Brief ist das Erzeugniß eines persönlichen Verhältnisses zu den Lesern, an die er sich richtet; und war Paulus freilich jenen jüdischen Lesern bekannt von Person — er hatte ja mit Barnabas in Antiochien gewirkt —, so stand er doch als Apostel der Heidenwelt zu jenen jüdischen Christen in keinem Verhältniß der Art, daß ihn dasselbe zu einem Brief an sie bestimmen konnte. Die Lage, in der er sie sieht, bestimmt ihn, ein Wort an sie zu richten, ein Wort der Vermahnung (λόγος παρακλήσεως 13, 22), das nur insofern am Schluß sich brieflich gestaltet, als er zugleich seinen bevorstehenden Besuch ansagt. So weit bestätigt sich uns also die Ueberlieferung der morgenländischen Kirche, daß Paulus Verfasser sei. Den Timotheus (13, 23) kannten jene jüdischen Christen. Sie hatten ihn kennen gelernt, als er sich mit Paulus bei der antiocheniſchen Gemeinde aufhielt (Akt. 18, 23). Dorthin konnte Paulus, als er Italien verließ, sich zuerst richten, um von da aus, von wo er so oft seine Reisen gegen Westen antrat, jene beschlossene Rundreise zu machen.

Aber man glaubt nun erhärten zu können, daß diese Schrift unmöglich von Paulus sein könne. Man wollte in ihr Beispiele

einer Unkunde wahrnehmen, die den pauliniſchen Urſprung unmöglich machten. Allein in Wahrheit ſind dies nicht Fehler des Verfaſſers, ſondern ſeiner Ausleger. So vor Allem hat man mit Unrecht beanſtandet, daß es 9, 4 vom Räucheraltar heiße, er gehöre zum Allerheiligſten des Tempels; denn es heißt nicht, er ſtehe im Allerheiligſten, ſondern er gehöre dazu (χρυσοῦν ἔχουσα θυμιατήριον). Dies iſt wörtlich ſo, wie wir 1 Kön. 6, 22 leſen: הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לַדְּבִיר. Die Beſtimmung dieſes Altars war nämlich nicht gleich der des goldenen Leuchters. Er gehörte nicht zu dem Geräth, das dem Heiligen des Tempels ſeine eigenthümliche Geſtalt gab, ſondern der Duft des Rauchwerks ſollte ins Allerheiligſte aufſteigen, und nur deßhalb war der Altar ſelbſt nicht im Allerheiligſten, ſondern dicht am Vorhang, weil er täglich bedient werden mußte. Man hat ferner 7, 27 die Worte καθ' ἡμέραν falſch conſtruirt und ſo herausgeleſen, daß der Hoheprieſter alle Tage Verſöhnopfer darbringe. Es heißt vielmehr: Unſer Hoheprieſter hat nicht nöthig, Tag für Tag ein ſolches Opfer darzubringen, das dem hoheprieſterlichen, alljährlichen gleiche. Was müßte das für ein Iſraelite ſein, der nicht wüßte, daß der Räucheraltar nicht im Allerheiligſten war noch ſein konnte, und der da meinte, der Hoheprieſter habe die ihm eignende Funktion des Verſöhntags Tag für Tag vollzogen. Steht doch auch 10, 1 ausdrücklich κατ' ἐνιαυτόν; an der Stelle 10, 11 aber iſt nicht ἀρχιερεύς zu leſen, ſondern: καὶ πᾶς μὲν ἱερεύς κτλ.

Aber — entgegnet man — gibt denn nicht der Verfaſſer ſelbſt 2, 3 zu erkennen, daß er kein Apoſtel iſt? Wir vergegenwärtigen uns den Zuſammenhang! Nachdem K. 1 gezeigt iſt, was es um den Sprecher Gottes ſei, durch welchen Gott in dieſer letzten Zeit zu uns geredet, ſo legt K. 2 dar, welch großes Heil es iſt, das wir im Wort dieſes Sprechers Gottes haben; und da heißt es denn von dieſem Heil, ſeine Verkündigung habe begonnen durch Jeſus ſelbſt und von da ſei es durch die, welche ihn gehört, auf uns ſicher überliefert worden u. ſ. f. Wie ſollte — ſagt man — ein Apoſtel, wie Paulus ſo haben ſprechen können, als ob er das Chriſtenthum nur von denen überkommen habe, die Jeſum ſelbſt haben ſprechen hören? Es hält doch ſonſt Paulus ſehr darauf, daß er mit gleicher Unmittelbarkeit, wie die Zwölfe, zur Erkenntniß

Christi kam, durch unmittelbare Offenbarung Christi selbst. Allerdings — antworten wir — hält Paulus sonst darauf; aber diese Unmittelbarkeit seiner Erkenntniß Christi verträgt sich auch unbedenklich mit jener Stelle. Hier kommt ja nicht in Betracht, daß seine Bekehrung eine unmittelbare That Jesu war, sondern es ist allein um das zu thun, was Jesus, als er auf Erden war, geredet hat; welche Sicherheit darüber besteht, daß jetzt die Verkündigung des Heiles Verkündigung des Wortes Gottes sei. Da ist nun die erste Vergewisserung, daß Jesus selbst das Heil ausgesagt hat, wie er auf Erden war, und die zweite, daß die, welche es ihn aussagen hörten, den anderen überlieferten und in einer Weise predigten, die keinen Zweifel läßt, es sei wirklich das Wort des Herrn und wirklich Gottes Wort. Wenn es sich aber darum handelte, was Jesus auf Erden redete, dann war auch Paulus auf die Vermittlung solcher Kenntniß durch die angewiesen, welche vor ihm Apostel gewesen. Nur seine Vergewisserung, daß die Predigt der Zwölfe Wahrheit sei und Jesus wirklich von Gott gesandt, war ihm unmittelbar zu Theil geworden. Man sieht also aus dieser Stelle nur dies, daß keiner von den Zwölfen den Brief geschrieben haben kann. Ist Paulus der Verfasser, so sah er sich nicht veranlaßt, diesen jüdischen Christen gegenüber die Unmittelbarkeit seiner Berufung zum Apostelamt zu betonen. Wo es galt, erst zu Christo zu bekehren, da mochte er die Berufung zu Christo, welche ihm widerfuhr, geltend machen; die Berufung zum Apostelamt betonte er, wo man ihm die Gleichberechtigung seines Apostelthums mit dem der Zwölfe bestritt. Keines von beiden ist hier der Fall.

Doch man findet im Brief eine Auffassung des Christenthums, welche zwar der paulinischen am nächsten stehe, aber doch verschieden sei. So Riehm[1]), während neuerdings Pfleiderer[2]) nur die Form verschieden findet, nicht den Inhalt. Es sind hauptsächlich vier Punkte, wo man eine inhaltliche Verschiedenheit zu finden meint.

1. Anlangend das Verhältniß vom alten zum neuen Bund, so sei dem Paulus das Christenthum ein schlechthin Neues, dem Hebräerbrief Verklärung des Alten. Bei Paulus sei das Gesetz

[1]) Lehrbegriff des Hebräerbriefs. 1858. 59. — [2]) Paulinismus S. 324 f.

Forderung, im Hebräerbrief eine Gewährung. Allein Kol. 2, 17 finden wir, was das Verhältniß des alten zum neuen Bunde betrifft, eine Aussage, welche mit Hebräer 10, 1 fast wörtlich gleichlautet. Im Uebrigen darf man nicht vergessen, daß Paulus keinen Grund hatte, die gesetzliche Ordnung als Vorbild oder bloßen Schatten des Christenthums darzustellen, wenn er diejenigen bestritt, welche den Heiden die Annahme des Gesetzes zur Heilsbedingung machten, oder dem jüdischen Anspruch entgegentrat, der Besitz einer Gesetzesoffenbarung gebe Israel einen Vorzug im Gerichte Gottes. Ferner war im Hebräerbrief kein Anlaß, vom Gesetz zu handeln, sofern es fordert, was der Mensch nicht vermag, da nicht Vertrauen auf gesetzliches Thun statt auf Christum zu bekämpfen, sondern zu beweisen war, daß die Leser an Christo haben, was ihnen die Gemeinschaft des national jüdischen Gottesdienstes gleichgültig machen muß.

2. Was die Lehre von Christo anlangt, so sind es, abgesehen von Solchem, was in einzelnen Briefen des Apostels auf eine besondere Veranlassung hin, aber in anderen nicht erörtert und also im Hebräerbrief ohne Grund vermißt wird, wie daß Jesus der andere Adam sei, oder von Solchem, was anderwärts nur nicht so ausdrückliche Hervorhebung findet, wie daß er versucht worden, hauptsächlich zwei Punkte, die in Betracht kommen. Man hat es auffallend gefunden, daß im Brief der Auferstehung Jesu, die doch sonst im Mittelpunkt der apostolischen Gedanken stehe, nur einmal (13, 20) beiläufig gedacht, dagegen sein Hingang zur Rechten Gottes betont werde, ferner, daß sich der Brief um den Gedanken bewege, daß Jesus Hoherpriester sei. Allein was ersteren Punkt betrifft, so ließe sich ebenso der Galaterbrief als unpaulinisch anfechten, wo von der Auferstehung Jesu ebenso nur beiläufig in der Grußüberschrift, von seiner Erhöhung zu Gott aber gar nicht die Rede ist; und Letzteres steht damit in Verbindung, daß es dem Verfasser darum zu thun ist, die Vorbildlichkeit des gesetzlichen Opferdienstes des alten Testaments zu betonen. Beides hängt aber unter sich zusammen. Diese jüdischen Christen sollen wissen, daß gerade in Jesu Hingang durch den Tod zu Gott der Grund unseres Heiles liegt, indem er uns kraft seiner Sühnung unsrer Sünde

bei Gott vertritt: daher sie keine Ursache haben, sich die Ausschließung von der gottesdienstlichen Gemeinschaft ihres Volks anfechten zu lassen, welcher das hoheprieſterliche Versöhnopfer des alten Testaments angehört. Im Gegensatz zu letzterem wird Christus als Hoheprieſter nach der Weise Melchisedeks geschildert. Da bleibt dann seine Auferstehung, als welche nur ein Moment seines Hingangs zu Gott ist, außer Betracht, während sie da zu betonen war, wo es darauf ankam, Rechtfertigung durch gesetzliches Thun auszuschließen. Denn sie ist ja der Beweis dafür, daß Christus um unserer Versöhnung willen in den Tod gegeben worden.

3. Was die Aneignung des Heils anlangt, so habe nach dem Hebräerbrief — sagt man — der Glaube nur überhaupt Gott und seine Verheißung künftigen Heils, nicht Christum speciell, als welcher unsere Gerechtigkeit sei, zum Inhalt; die Glaubensgerechtigkeit, die zugerechnete, sei dem Brief fremd, ebenso wie der Gegensatz von Werkgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit. Allein von letzterem Gegensatz lehrt Paulus z. B. in den Korintherbriefen nicht mehr, wie im Brief an die Hebräer. Man muß sich nicht denken, daß Paulus eine Glaubenslehre gehabt habe, die er immer und unter allen Umständen vortrug. Je nachdem die Richtung beschaffen ist, in welcher er seine Belehrung ergehen läßt, gestaltet sich der Inhalt verschieden. Die jüdischen Christen, an welche der Hebräerbrief gerichtet ist, waren in Gefahr des Abfalls vom Christenthum überhaupt, weil ihnen dasselbe nicht die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung zu sein schien. Da war nicht von Glaubensgerechtigkeit im Gegensatz zur Werkgerechtigkeit zu handeln, sondern der Glaube in der Richtung zu stärken, daß in Christo die Erfüllung der göttlichen Verheißung gegeben und verbürgt sei. Es wäre etwas Anderes, wenn man in 11, 1 mit Recht eine Begriffsbestimmung des Glaubens fände, die mit dem, was Paulus Glauben nennt, in Widerspruch stünde. Aber da ist der erste Fehler der, daß man das dort Gesagte für eine Definition des Glaubens hält. Allerdings sagt dort der Verfasser, was das heiße, glauben, aber nicht um diesen Begriff in einer überall anwendbaren Weise zu erklären, sondern mit dem unmittelbar praktischen Zweck, seinen Lesern zu Gemüthe zu führen, daß, wenn sie Gläubige sein wollen, sie

es in der Weise sein müssen, wie er es dort im Zusammenhang fordert. Er fordert aber, daß sie sich die gegenwärtige Gestalt des Christenthums, das noch ein Hoffen und Erwarten ist, nothwendig müssen gefallen lassen. Nun heißt ja aber πιστεύειν nichts Anderes, als dessen gewiß sein, das man nicht sieht. Nichts Anderes als solche ethische Gewißheit dessen, wovon man nicht sinnlich überführt werden kann, ist der Glaube auch da, wo Paulus von ihm handelt gegenüber den Werken. Nur kommt bei letzterem Gegensatz der Glaube nach einer anderen Seite hin in Betracht. Davon zu handeln, was es sei, das uns rechtfertige, hat der Verfasser keinen Anlaß. Er hat nicht die Vollgültigkeit des Glaubens aufrecht zu erhalten gegenüber den Werken, als bedürfe es zum Heil einer Ergänzung des Glaubens, sondern den Glauben selbst muß er fordern, daß seine Leser an ihm festhalten. Sie sind aber in Gefahr, ihn daran zu geben, weil es ihnen schwer ist, das Heil nur im Glauben zu besitzen. In solchem Zusammenhang einer Vermahnung zum Beharren im Glauben wird, was es um den Glauben sei, besonders nach der Seite hin ausgesagt, daß es seine Sache sei, dessen, das man hofft, gegenüber dem, was man in sinnlich-wahrnehmbarer Gegenwart besitzt, gewiß zu sein. Das ist aber genau derselbe Begriff von πίστις, wie ihn Paulus 2 Kor. 5, 7 hat, wo er πίστις und πεῖθος einander gegenüberstellt. Und daß es dieselbe πίστις ist, welche er meint, wo er im Gegensatz zu den Gesetzeswerken von ihr redet, sieht man Röm. 4, 16—24, und man braucht nur diese Stelle zu vergleichen mit Hebr. 6, 12—15, um sich von der Nichtigkeit des eben bestrittenen Vorgebens zu überzeugen.

4. Wenn man im Brief zwar nicht den paulinischen Universalismus, wohl aber näheres Eingehen auf diesen Gedanken vermißt hat, so hat man übersehen, daß diesen jüdischen Christen nicht der Eingang ins Reich Gottes Bedenken machte, sondern ihre eigene Ausschließung aus der gottesdienstlichen Gemeinschaft ihres Volks.

Es ist also nicht zu finden, daß man sachlichen Grund hätte, den Brief dem Apostel abzusprechen, welcher Briefe, wie die an die Epheser und Galater geschrieben hat. Denn in sachlicher Beziehung ist die Eigenthümlichkeit des Epheserbriefs gegenüber dem Galaterbrief nicht geringer, als die des Briefes an die Hebräer. Aber

man begeht den doppelten Fehler, daß man sich Paulus als einen Schriftsteller denkt, welcher, wenn er schreibt, die Gedanken seines Lehrsystems zur Geltung zu bringen beabsichtigt, und daß man den Hebräerbrief für den Vortrag eines eigenthümlichen Lehrsystems nimmt, während hier und dort die gleichen Thatsachen des Heils immer je in derjenigen Richtung geltend gemacht und in derjenigen Fassung ausgeprägt sind, welche durch das Bedürfniß der Leser und den an ihnen zu erreichenden Zweck nahe gelegt ist. Daß die am Schluß des Briefes wahrnehmbaren Verhältnisse unzweideutig auf Paulus deuten, sahen wir bereits.

Doch es bleibt noch zu untersuchen die angeblich nichtpaulinische Beschaffenheit der Sprache, welche sich schon Clemens Alexandrinus und Origenes zu erklären suchten. Was 1) den Sprachvorrath betrifft, so meinte man dieselben Wörter in anderer Bedeutung zu finden als sonst bei Paulus und andere Wörter für dieselbe Sache, besonders andere Wortformen.

a. Man sagt, das Wort τάξις gebrauchte Paulus Kol. 2, 5 u. 1 Kor. 14, 40 in der Bedeutung „Ordnung"; dagegen finde es sich im Hebräerbrief in der Bedeutung „Reihe", wie in der Verbindung: κατὰ τὴν τάξιν *M.* Allein der Verfasser gebraucht das Wort nur in seiner Beziehung auf Ps. 110; er citirt nur und zwar nach den LXX, deren Sprachgebrauch dies also ist und nicht der seine. Ferner soll καθίζειν bei Paulus sein = setzen; im Hebräerbrief = sich setzen. Allein daß Paulus das Wort in letzterer Bedeutung auch kannte, sieht man aus 2 Thess. 2, 4.

b. Der Hebräerbrief, sagt man, gebrauche μακροθυμία, wo Paulus sagen würde ὑπομονή. Aber wie irrig ist diese Behauptung, da dies ganz verschiedene Begriffe sind, die daher Jak. 5, 10—11 nebeneinander stehen und ebenso Kol. 1, 11! Wir finden μακροθυμία nur so gebraucht, wie es auch Paulus gebraucht. Es ist ein Warten ohne Ungeduld, während ὑπομονή ein Aushalten ohne Kleinmuth. Im Hebräerbrief soll ferner die Redeweise καταβάλλεσθαι θεμέλιον statt des paulinischen θεμέλιον τιθέναι gebraucht sein. Aber letztere Redeweise findet sich nur 1 Kor. 3, 10; und da dem Apostel das Wort καταβολή geläufig ist, wie sollte ihm καταβάλλεσθαι ungeläufig sein? Hebr. 11, 22 stehe ἐντέλλεσθαι,

wofür Paulus διατάσσειν, παραγγέλλειν gebrauche. Allerdings kommt das Verbum bei Paulus nicht vor, wohl aber Kol. 4, 10 das Substantiv ἐντολή in gleichem Sinn. Der Hebräerbrief soll ferner andere Bezeichnungen für „immer" haben, nämlich διὰ παντός (9, 6; 13, 15), εἰς τὸ διηνεκές (7, 2; 10, 2; 12, 14), εἰς τὸ παντελές (7, 26). Was den ersten Ausdruck betrifft, so findet sich derselbe sonst bei Paulus nicht für den Begriff „für immer". Aber an jenen Stellen dient er zur Bezeichnung des täglichen Gottesdienstes und ist aus den LXX Num. 28, 31 genommen. Auch das ἐ. τ. δ. ist sonst dem Paulus fremd; aber man muß nur nicht sagen, er schreibe dafür εἰς τὸν αἰῶνα. Letztere Redeweise hat einen ganz anderen Sinn. Sie bedeutet „für immer ohne Aufhören"; jene „für immer ohne Unterbrechung". Der dritte Ausdruck endlich ist gar kein Zeitbegriff: er bedeutet „ganz und gar" und gehört nicht hieher. Wenn man behauptet, im Hebräerbrief komme μέτοχος vor, wo Paulus κοινωνός sagen würde, so ist zu entgegnen, daß dies wieder zwei ganz verschiedene Begriffe sind, wie denn 2, 14 κοινωνεῖν und μετέχειν nebeneinander stehen. Jenes heißt „in einer Gemeinschaft stehen unter sich", dieses „etwas mit einem andern theilen". Da Paulus μετέχειν oft gebraucht, wie sollte ihm μέτοχος fremd sein (vgl. συμμέτοχος Eph. 3, 6)? So bleibt denn nur ὅθεν „woher es kommt, daß", welches im Hebräerbrief fünfmal vorkommt, und sonst bei Paulus nicht. Aber man darf daneben nicht übersehen, daß das dem Apostel sonst so geläufige διό im Hebräerbrief siebenmal sich findet, und daß im 1. Korintherbrief διόπερ dreimal begegnet, das sonst nirgends im neuen Testament vorkommt.

c. Von anderen Wortformen führt man auf ὁμοιότης, statt dessen Paulus ὁμοίωμα gebrauchen soll. Es sind dies aber Endungen von so verschiedener Bedeutung, daß es von vorneherein nicht glaublich erscheint, daß das eine gleichbedeutend mit dem andern gebraucht sei; und man darf nur 7, 15 mit Röm. 5, 14 vergleichen, um zu sehen, daß das eine Mal ὁμοιότης, das andere Mal ὁμοίωμα am rechten Ort ist. Die Behauptung ferner, daß der Verfasser Verba auf ίζειν gebrauche, wo Paulus dieselben auf όω gebrauchen würde, kann sich nur auf die Stelle 6, 6 berufen, wo

ἀναχαινίζειν so vorkommt, wie im Epheserbrief ἀναχαινοῦν. Wenn man endlich gesagt hat, der Verfasser gebrauche viele mehrfach zusammengesetzte Wörter, so thut es ihm hierin der Verfasser des Kolosser-, Epheser-, Philipperbriefs ganz gleich. Uebrigens sind Bildungen wie ὁρκωμοσία, μισθαποδοσία nicht bloß vollere Wortformen, sondern anderen Sinnes als ὅρκος und μισθός.

Was 2) die Syntax betrifft, so bediene sich — sagt man — der Verfasser häufig der Substantiva auf σις, wo Paulus Infinitivconstruktionen angewandt haben würde. Paulus verwendet die Infinitivconstruktion häufig im Epheser- und Philipperbrief, aber im Kolosserbrief ist kein einziges Beispiel davon. Der Apostel bleibt in einem Brief gerne in dem sprachlichen Zug, in den er gekommen ist. Röm. 3, 25—26 bedient er sich bis zur Schwerfälligkeit jener Art von Substantivis. Wer dies schreiben konnte und wer den Kolosserbrief ohne Infinitivconstruktion schreiben konnte, hat auch so schreiben können, wie es im Hebräerbrief der Fall ist. Der Behauptung gegenüber, daß der Verfasser κρατεῖν mit dem Genetiv construire, Paulus aber mit dem Accusativ, ist zu bemerken, daß κρατεῖν τινος und τι zweierlei ist. Wenn der Hebräerbrief von einem κρατεῖν τῆς ἐλπίδος redet, so bedeutet dies „festhalten an der Hoffnung"; wenn aber Paulus Kol. 2, 19; 2 Thess. 2, 15 κρατεῖν mit dem Accusativ construirt, so meinte er „etwas fest halten" im Gegensatz zum Fahrenlassen. Ebenso ist es mit κοινωνεῖν τινος und τινί. Die Wahrnehmung, daß der Verfasser im Unterschied von der Constructionsweise in den paulinischen Briefen den Comparativ mit παρά (viermal) und ὑπέρ (einmal) statt mit dem Genetiv gebrauche, ist richtig. Paulus bedient sich sonst dieser Construktion nicht. Aber diese Wahrnehmung und jene über den Gebrauch von ὅθεν sind auch die beiden einzigen Wahrnehmungen, auf die wir ein Gewicht legen können. Wenn man aber vergleicht, wie viele Einzelheiten sprachlichen Gebrauchs Paulus nur etwa in Einem Briefe hat und anderwärts nicht, so wird man ihnen keinen großen Werth beimessen.

Es wäre etwas Anderes, wenn wirklich der eigenthümlich christliche Sprachgebrauch im Hebräerbrief anders geartet wäre als sonst bei Paulus. Allein die auffallenden Bezeichnungen Jesu als ἱερεύς, ἀρχιερεύς, ἀπόστολος, διαθήκης μεσίτης u. dgl. erklären

sich alle aus dem eigenthümlichen Inhalt des Briefs; und wenn der Verfasser Christum 1, 3 ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ nennt, so ist dies nicht anders, als wenn der Kolosserbrief von ihm sagt, er sei εἰκὼν τοῦ θεοῦ, πρωτότοκος πάσης κτίσεως u. πρ. ἐκ τῶν νεκρῶν. Wenn man nur nicht beweisen kann, daß die Aufgabe, welche sich der Verfasser stellt, mit dem paulinischen Ursprung unvereinbar sei, dann ist auch auf diese sprachlichen Wahrnehmungen nichts mehr zu geben.

Doch zweierlei macht man noch geltend, was auf einen dem Paulus fremden religiösen Sprachgebrauch schließen lasse. Man sagt, die vollständige Formel ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός komme nie vor, sondern entweder ὁ Ἰησοῦς oder ὁ Χριστός. Aber dies erklärt sich wiederum aus der Anlage des Briefs, indem es sich entweder darum handelt, was sich mit dem Menschen Jesus begeben habe, dann heißt es ὁ Ἰησοῦς; oder darum, wie der verheißene Christ mit seinem Thun und Leiden die Verheißung erfüllt habe, dann heißt es ὁ Χριστός, wie z. B. auch vorherrschend im Kolosserbrief.

Die andere Wahrnehmung, die man gemacht hat, betrifft die Citationsformeln, hinsichtlich deren man gesagt hat, der Verfasser habe einen anderen Brauch als Paulus. Aber in Wahrheit ist seine Weise zu citiren in der Regel ganz so, wie wir sie auch Eph. 4, 8; 5, 14 oder 1 Kor. 6, 16; Röm. 15, 10—11 finden. Nur zwei Citationsarten sind dem Brief eigenthümlich. Die eine findet sich 3, 7 u. 10, 15: λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Sie beruht darauf, daß das Wort der Weissagung (vgl. 1 Tim. 4, 1) Wort des Geistes Gottes ist, kommt aber an beiden Stellen deßhalb in Anwendung, weil die Mahnung auf diese Weise um so ernstlicher wird, soferne Widerspruch gegen den h. Geist, der sich im Menschen bezeugt, um so viel größere Verantwortung hat. Denn es handelt sich das eine Mal um eine Warnung vor Unglauben, der dem Verderben überliefert, das andere Mal um die Anerkenntniß der nun vorhandenen neuen Gottesordnung. Das andere Eigenthümliche begegnet 2, 11 u. 10, 5. Es wird da ein alttestamentliches Wort als Wort Christi angeführt. Das eine Mal wie das andere Mal ists ein Wort Davids, das der Verf. anführt und zu einem Wort

Christi macht, oder richtiger gesagt: Was von Christo gilt und von ihm zu sagen wäre, das kleidet er ein in ein alttestamentliches Schriftwort, das er Christo in den Mund legt. Es sind aber beides, weil Worte Davids, des Gesalbten Gottes, in denen er von sich als solchem redet, in der That typische Weissagungsworte, welche in Worte des neutestamentlichen Gesalbten umzudeuten ebenso nahe lag, als etwa die Anwendung von Ps. 16 in Petri Reden Akt. K. 2. Eine ähnliche Citationsweise findet sich sonst nicht. Aber der Schriftgebrauch, auf dem sie beruht, geht ja durch das ganze neue Testament.

Von allem dem also, was man den eigenthümlich christlichen Sprachgebrauch des Hebräerbriefs nennt im Unterschied von dem des Paulus, bleibt nur diese Citationsweise übrig; und von den übrigen Einzelheiten, welche kund geben sollen, daß der Apostel nicht der Verfasser sein kann, nichts als der Gebrauch von ὅθεν, des Comparativs mit παρά und ὑπέρ und etwa noch als Verbum ἀναkαινίζειν statt ἀνακαινοῦν. Diesen angeblich unpaulinischen Eigenthümlichkeiten läßt sich nun aber aus dem Sprachgebrauch des Hebräerbriefs ächt Paulinisches entgegenstellen. Das 3, 6 von der christlichen Freude gebrauchte καυχᾶσθαι, die Verbindung ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης 13, 20, κοινωνία 13, 16 im Sinne von Almosengeben finden sich nur bei Paulus. Ferner begegnet διώκειν in der Weise, wie es 12, 14 gebraucht ist, oft bei Paulus, sonst nur 1 Petr. 3, 11 in einem Citat aus den LXX. Worte und Begriffe, wie κλῆσις, πληροφορία, ἐνεργής, μετέχω (sonst nur im 1. Korintherbrief fünfmal), ἔνδικος (nur bei Paulus und im Hebräerbrief), καταργεῖν (nur bei Paulus, und zwar 24 Mal in tropischem Sinne und in eigentlichem nur Luc. 13, 7) sind lauter paulinische Eigenthümlichkeiten. Die Adverbia περισσότερον und περισσοτέρως finden sich nur bei Paulus, auch nicht in LXX. Die Wendungen εἰ — πολλῷ oder πόσῳ μᾶλλον und ἐπεί mit Frage wie 10, 2 oder mit assertorischem Satze wie 9, 26 begegnen nur bei Paulus. Endlich sind Hebr. 10, 30 Worte aus Deut. 32, 35 in derselben weder dem Grundtext (לִי נָקָם וְשִׁלֵּם) noch den LXX (ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω) entsprechenden Gestalt citirt wie Röm. 12, 19: ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω. Wenn es nicht derselbe Paulus ist, der

hier und dort die Stelle, weil er es einmal so gewohnt ist, mit diesen Worten citirt, so müßte man glauben, der Verfasser des Hebräerbriefs habe die Stelle des Briefs an die Römer von daher in Erinnerung gehabt.

Was in der That auffällig ist, ist der Charakter des Stils im Großen und Ganzen. Wir nehmen eine größere Sprachreinheit wahr mit weniger Hebraismen, eine gewähltere Wortstellung mit sorgfältiger Beobachtung des Tons und Tonfalls, einen glücklicheren Periodenbau. auch wo Parentheſen sich finden, eine größere Ruhe und Feierlichkeit des Vortrags, ohne die vielen dialektischen Unterbrechungen und Wendungen. Doch was letztere anlangt, so kommen sie freilich auch bei Paulus nicht in allen Briefen vor, sondern nur in denen an die Römer und Galater, wo sie sich aus der Natur der Aufgabe erklären. Im Epheser- und Kolosserbrief finden wir langathmige Perioden mit aneinandergereihten relativen und participialen Sätzen. Wieder anders ist es 2 Kor. K. 1—9, wo häufige, präpositionale Bestimmungen die Sätze schwerfällig machen. Und hinwiederum Röm. 12, 9 ff. sind lauter kurze, ohne stilistische Durchbildung hingeworfene Sätze. Diese Mannigfaltigkeit im Stil warnt vor vorschnellem Urtheil, was Paulus geschrieben haben könne und was nicht. Wie das, was er schreibt, so ist auch die Schreibart nach Befund der Umstände verschieden, entsprechend seinem Grundsatz, Allen Alles zu sein. Die vielen Sätzchen Hebr. 13, 1 ff., die nur immer aneinandergereiht sind, erinnern lebhaft an Röm. 12, 9 ff.; die lange Periode 6, 16—20 an die Perioden des Epheserbriefs. Mit 1 Kor. K. 9—10 ist vergleichbar Hebr. 3, 7 — 4, 13. Kurz, wenn man von den Perioden des Hebräerbriefs spricht, wie kunstreich sie sind, so muß man sagen, daß derer nicht viele sind und daß nicht der ganze Brief in periodologischem Stil geschrieben ist. Mit einer wohlgebauten, langen Periode beginnt der Brief; dann findet sich keine mehr bis 5, 17. Wir treffen an Stellen, wie 1 Theſſ. 3, 6—10; Röm. 2, 17—22; Eph. 4, 13—16; Phil. 1, 7—11; Tit. 3, 4—7 auf ganz ähnliche Perioden, die aber durch eine falsche Auslegung zerstört werden.

Immerhin aber ist die Schreibweise des Hebräerbriefs pathetischer, wie man es ausdrückt, der Fluß der Rede durchsichtiger und

voller zugleich. Aber das Schreiben ist eben kein Brief im gewöhnlichen Sinn; wenigstens beginnt es nicht wie ein solcher, sondern wie eine schriftstellerische Arbeit, die nur dann Briefgestalt annimmt. Es behandelt ein einziges Thema bis zu der Stelle 12, 29 und zwar so, daß man ihm ansieht, daß es mit Muße geschrieben ist, was bei den paulinischen Briefen sonst wohl kaum anzunehmen ist; am ehesten noch beim Epheserbrief. Es ist dies erklärlich, wenn Paulus, auf Timotheus wartend, sich die Zeit nahm, eine schriftstellerische Rede auszuarbeiten, die ihm vorausgehend den jüdischen Theil einer Gemeinde zurechtbringe, dem er sich, wenn er hinkam, nicht so eigens widmen konnte.

Hat nun Paulus wirklich den Brief geschrieben, und war derselbe für die jüdischen Christen des antiochenischen Syriens bestimmt, so gewinnen wir die Vorstellung, daß er dem Briefe nachreiste, indem er wahrscheinlich zuerst den entferntesten Punkt im Orient aufsuchte, nach dem er sich begeben wollte, um dann auf der Rückkehr seine Gemeinden zu besuchen. In Antiochien fand er vielleicht den Titus und nahm ihn mit. Es scheint ihm aber besonders darum zu thun gewesen zu sein, nach Macedonien zu kommen, daher er sich zur See dahin wandte. Auf dieser Reise konnte er Kreta berühren und es sich dort angelegen sein lassen, die dort lebenden Christen gemeindlich zusammenzufassen. Aber er blieb nicht lange; daher er diese Thätigkeit nur begann und für ihre Weiterführung den Titus zurückließ, während er selbst nach Macedonien reiste. Wir sahen, daß es nicht scheint, als ob Timotheus ihn auf dieser Reise begleitete. Entweder hat ihn Paulus von Antiochien vorausgeschickt nach Ephesus oder Timotheus war mit Paulus, der ihn an der Küste Italiens erwartete, nicht zusammengetroffen, sondern, da er wußte, daß Paulus nach Asia wollte, gleich nach Ephesus gegangen, um ihn dort zu erwarten. Letzteres ist wahrscheinlicher, da sich im ersten Timotheusbrief keine Spur von einem Zusammensein des Apostels mit Timotheus findet. Da die ephesinische Gemeinde einer einheitlichen Leitung bedurfte, so ließ der Apostel unterwegs dem Timotheus die Weisung zugehen, dort zu bleiben, wo er war, anstatt ihm nach Macedonien zu folgen. So verblieb Timotheus in Ephesus, und dorthin schrieb ihm Paulus

von Macedonien aus den Brief, welchen wir als den ersten Brief an Timotheus besitzen. Wir ziehen nun aber den an Titus zuerst in Betracht, da der ihm vom Apostel gewordene Auftrag früher ist, als der dem Timotheus für Ephesus gegebene.

Der Brief an Titus.

Als Paulus nach Kreta kam, gab es an verschiedenen Orten der Insel Bekenner Jesu, jüdische und heidnische[1]). Hat er nun auch, da der Brief keine Andeutung bietet, daß er eine längere Wirksamkeit unter ihnen geübt habe, nur kurze Zeit auf der Insel geweilt, so konnten ihm doch die Schäden der dortigen Christenheit nicht verborgen bleiben. Der größte Uebelstand war der Mangel geordneter Gemeinschaft. Ihm abzuhelfen war denn auch zunächst der Auftrag, mit welchem der Apostel, als er seine Reise fortsetzen mußte, den Titus zurückließ (v. 5: *τούτου χάριν ἀπέλιπόν σε ἐν Κρήτῃ ἵνα τὰ λείποντα ἐπιδιορθώσῃ καὶ καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους*). Ueber der Ausführung dieses Auftrags bekam Titus den Brief. Derselbe war zunächst dadurch veranlaßt, Zenas und Apollos, welche wahrscheinlich über Kreta nach Alexandrien reisten (3, 13), dem Titus zu empfehlen. Aber der Apostel benützte die Gelegenheit, ihm die auf seine Wiedervereinigung mit ihm bezügliche Weisung (3, 12) zugehen zu lassen, dann aber mit dieser Weisung auch solches zu verbinden, was ihm für die vorerst obliegende Thätigkeit ersprießlich war. Er weist ihn an, worauf er bei den Stadt für Stadt zu bestellenden Aeltesten sehen soll. Er soll auf die sittlichen Eigenschaften der zu Bestellenden achten. Die Aufzählung derselben, in welcher das *μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ* v. 6 nicht von wiederholter Ehe, sondern nur davon verstanden werden kann, daß man einem Aeltesten nicht nachsagen könne, er lebe außerhalb seines Ehestandes mit einem anderen Weibe, schließt mit dem darüber

[1]) Vgl. v. Hofmann a. a. O. VI, S. 50 ff.

hinausgehenden Erforderniß, *ἀντέχεσθαι τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου, ἵνα δυνατὸς ᾖ καὶ παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαινούσῃ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν* (v. 9). Letztere Fähigkeit des *παρακαλεῖν* und *ἐλέγχειν* war unter den dortigen Umständen besonders wichtig. Es gab nämlich viele *ματαιολόγοι καὶ φρεναπάται, μάλιστα οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς . . . οἵτινες ὅλους οἴκους ἀνατρέπουσιν διδάσκοντες ἃ μὴ δεῖ αἰσχροῦ κέρδους χάριν* (v. 11). Und unter den mit Recht von je übel beleumundeten Kretern fanden sie leicht Anhang. Titus soll dem wehren, daß sie nicht *προσέχουσιν Ἰουδαϊκοῖς μύθοις καὶ ἐντολαῖς ἀνθρώπων ἀποστρεφομένων τὴν ἀλήθειαν* (v. 14). Was für *μῦθοι* und *ἐντολαί* gemeint sind, ist zum Theil zu ersehen, wenn hinzugefügt wird v. 15: *πάντα καθαρὰ τοῖς καθαροῖς, τοῖς δὲ μεμιαμμένοις καὶ ἀπίστοις οὐδὲν καθαρόν.* Es handelt sich also um *ἐντολαί* in Bezug auf die Unterscheidung von Rein und Unrein, worin ja die jüdische Gesetzeslehre sich vorwiegend bewegte. Gegenüber diesem falschen Gebrauch des alttestamentlichen Gesetzes soll Titus solche Weisungen geben, wie sie der gesunden evangelischen Lehre angemessen sind und ein ihr angemessenes Verhalten anempfehlen, was dann beispielsweise nach der Verschiedenheit des Alters und Geschlechts ausgeführt wird. Zu den Jüngeren rechnet da Paulus den Titus selbst, der ungefähr gleichaltrig mit Timotheus gewesen zu sein scheint. Steht er nun selbst noch in jüngeren Jahren, so wird er ermahnt, den Jüngeren ein Vorbild im sittlichen Verhalten zu sein. Auch nach Verschiedenheit des Standes gestaltet sich die Mahnung, welche Titus zu geben hat, verschieden. Wir finden da 2, 9 ff. die Sklaven herausgehoben, deren eigenthümlicher Stand sie einer Vermahnung sonderlich bedürftig machte, soferne sie leicht auf ihre christliche Freiheit in thörichter Weise pochend an der Willigkeit des Gehorsams verlieren mochten.

Nachdem so Paulus 2, 1—10 davon gesagt hat, in welcher Weise Titus die Einzelnen sittlich anweisen soll und v. 11 ff. darauf hingewiesen, wie solche Weisung aus den evangelischen Heilsthatsachen hervorgeht, geht er 3, 1 ff. zu dem über, was Allen ohne Unterschied zu sagen ist, daß sie nämlich zu einem richtigen Verhalten gegen die heidnische Obrigkeit, zu Wohlwollen und Güte gegen alle Menschen ohne Unterschied anzuweisen sind, ohne daß sie

zwiſchen Chriſten und Nichtchriſten unterſcheiden ſollen, indem ja auch uns das Heil ohne all unſer Zuthun unverdient widerfahren iſt, ſo daß wir nichts voraus haben vor anderen Menſchen, als ob wir uns das Heil erworben hätten. „Das iſt gut und heilſam den Menſchen“ — damit ſchließt Paulus 3, 8 dieſe Anweiſung ab und kommt nun im Gegenſatz dazu auf das zurück, wovon er 1, 14 geſprochen, indem er ſagt v. 9: *μωρὰς δὲ ζητήσεις καὶ γενεαλογίας καὶ ἔριν καὶ μάχας νομικὰς περίστασο*, eine Ausſage, in welcher *μωράς* nicht bloß zu *ζητήσεις* und *νομικάς* nicht bloß zu *μάχας* gehört. Gemeint aber iſt nicht Solches, was wider das Evangelium iſt, weil ſonſt nicht *ἀνωφελεῖς* ſtehen würde, ſondern *ζητήσεις νομικαί* ſind ſolche, welche ſich um ſtrittige Fragen der geſetzlichen Schriftgelehrſamkeit bewegen, und *γενεαλογίαι* nicht gnoſtiſche Aeonenreihen, an welche zu denken das Beiwort *νομικαί* verbietet, ſondern, wie uns Philo lehrt, der den Inhalt der Thora eintheilt in geſchichtlichen und geſetzlichen und erſteren wiederum in *τὸ περὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως* und *τὸ γενεαλογικόν*[1]), vielmehr hiſtoriſche Unterſuchungen des geſchichtlichen Inhalts der Thora. Auf dieſe Dinge ſoll ſich Titus nicht einlaſſen. Wenn dann Paulus hinzufügt v. 10, einen *αἱρετικὸς ἄνθρωπος* ſolle er, wenn Ermahnung nichts fruchte, von ſich weiſen und ſich nicht weiter mit ihm einlaſſen, ſo bezeichnet er mit *αἱρετικός* einen Menſchen, der mit ſeiner abſonderlichen Schriftgelehrſamkeit ſich einen Sonderanhang macht neben der um das apoſtoliſche Evangelium geſammelten Gemeinde. Solche gab es auf Kreta. Zumeiſt gilt, was Paulus ſagt, den jüdiſchen Lehrern, welche ihre Schriftkenntniß ſo verwertheten, um ſich Geld zu machen, wie es die Juden unter den Heiden ſo viel thaten, womit ſie dann von dem, was unter Chriſten gelehrt ſein wollte, abwendig machten.

Man ſieht, welche Wahrnehmungen Paulus auf Kreta gemacht hatte. Die dortigen Chriſten waren mehr oder weniger in den Händen von ſolchen, namentlich jüdiſchen Lehrern, welche den geſchichtlichen Inhalt der Schrift zu unfruchtbaren Erörterungen, den geſetzlichen zu Unterſuchungen über Rein und Unrein verwandten,

[1]) de vita Moys. II. § 8.

und mit solcher für christliche Frömmigkeit werthlosen Gelehrsamkeit sich einen Anhang verschafften, von dem sie Geld zogen. Darüber wurde die christliche Heilswahrheit und die Sittlichkeit des Wandels hintangesetzt. Gegen die Nichtchristen aber und gegen die weltliche Obrigkeit stellte man sich feindselig und unbotmäßig. In beidem zeigt sich die Art einer Sekte, auch darin, daß man sich diesem oder jenem Lehrer anschloß, statt in geschlossener Gemeinschaft zu leben, welche herzustellen denn auch das nächste Bedürfniß war.

Von Letzterem abgesehen ist der übrige Inhalt des Briefes wieder zu finden in dem ersten an Timotheus, den wir darum sofort behandeln, bevor wir allgemeinere, beide Briefe betreffende Fragen erörtern.

Der erste Brief an Timotheus.

Nach den einleitenden Versen 1—2 wird mit καθώς, dessen Nachsatz dadurch ausbleibt, daß sich der Apostel immer von Einem aufs Andere überleiten läßt, Timotheus an den Zweck erinnert, zu welchem ihn Paulus hat in Ephesus bleiben heißen, als er vorüber nach Macedonien reiste, nämlich daß er gewisse Leute anhalte, μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν μηδὲ προσέχειν μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις, αἵτινες ἐκζητήσεις παρέχουσιν μᾶλλον ἢ οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει. Jene μῦθοι bezeichnet der Apostel 4, 7 als βέβηλοι und γραώδεις, diese γενεαλ. als ἀπέραντοι, weil man zu keinem sicheren Ergebniß kommt, im Gegensatz zu den gewissen Thatsachen der Heilsgeschichte und dem geschichtlichen Stoff der Schrift, welcher klar vorliegt. Die rechte Lehre kennzeichnet der Apostel dem gegenüber als diejenige, welche Liebe erzielt, statt mit Gesetzesbestimmungen diejenigen zu behelligen, denen als Christen vielmehr zu predigen ist, daß Christus Jesus in die Welt gekommen, Sünder zu erretten, was der Apostel an sich selbst erfahren hat, als er dazu bestellt wurde, es zu predigen. Diese Lehre soll Timotheus treiben, dem der Apostel sie anvertraut, sie nach ihm zu verwalten, und soll sich durch

das Beispiel derer warnen lassen, welche sie bei Seite schoben als zu gewöhnlich und darüber am Glauben Schiffbruch gelitten haben.

Alles Bisherige ist durch den besonderen Auftrag des Timotheus veranlaßt. Man sieht, der Apostel hat nicht bloß auf Kreta, sondern auch sonst auf seiner Reise, auch in den von ihm gesammelten Gemeinden die Wahrnehmung gemacht, daß sich Sonderlehrer, namentlich jüdische, mit leerer Schriftgelehrsamkeit Anhang machten, und die gesunde Lehre der schlichten, gewissen und sittlich fruchtbaren Heilswahrheit darüber zurücktrat.

Aber wenn Timotheus einmal in Ephesus ist, so vertritt er des Apostels Stelle, welcher, wäre er selbst anwesend, das gesammte Gemeindeleben überwachen und überwalten würde. Daher folgt dann 2, 1 — 3, 14 hierauf Bezügliches und zwar sind es in Kap. 2 die Gemeindeversammlungen, in 3, 1—14 die Gemeindeämter, von welchen gehandelt wird. Aber nicht eine vollständige Belehrung finden wir hier, sondern nur Solches, was unter den obwaltenden Umständen sonderlich in Acht genommen sein will. So die Weisung über das gemeinsame Gebet (2, 1—7), welches alle Menschen und sonderlich auch die Träger des obrigkeitlichen Amts umschließen soll in Fürbitte und Danksagung, da Gott alle Menschen mit seinem Heilsrathschluß umfaßt und Christus Jesus Heiland ist für Alle, wie denn er, Paulus, dazu bestellt ist, des Völkerthums und nicht bloß dieser oder jener Einzelnen Lehrer zu sein. Man sieht, daß auch hier in Ephesus die Gefahr sektenartiger Abgeschlossenheit und feindseliger Gesinnung gegen die außerchristliche Welt nahe lag, sowie die Neigung, die weltumfassende Bestimmung des Christenthums zu vergessen. Es folgt dann 2, 8—15 eine die Einzelnen angehende Weisung, daß an den Gebetsversammlungen die Männer mit heiligem Ernst, die Frauen in sittsamer Tracht Theil nehmen und die letzteren sich des Lehrens nicht annehmen, sondern in der ihnen zukommenden Unterordnung verbleiben sollen. Es erhellt daraus, welche Mißbräuche der Apostel eingerissen wußte.

Die Weisung in Bezug auf die Bestellung zu den Gemeindeämtern des Regierens und Dienens zielt, wie im Brief an Titus, auf vornämliche Berücksichtigung der sittlichen Eigenschaften, zu wel-

chen auch διδακτικός, wie 2 Tim. 2, 24 zählt. Hinsichtlich der διακονία wird von den männlichen und weiblichen διακ. sonderlich gehandelt, dann v. 12—13 noch in sonderlicher Beziehung auf verheirathete Diakonen (verheirathete Diakonissen gab es nicht).

Nach diesen auf das gemeindliche Leben bezüglichen Bemerkungen folgt das abschließende ταῦτά σοι γράφω ἐλπίζων ἐλθεῖν πρὸς σὲ τάχιον· ἐὰν δὲ βραδύνω, ἵνα κτλ. In solcher Stellung war Timotheus, soviel bekannt, nie zuvor gewesen. Sie brachte mit sich, daß er sich auch das Lehren angelegen sein ließ. Und da kommt der Apostel auf die Wesenheit der Lehre zurück, deren Trägerin die Gemeinde Christi ist, gegenüber einer sie verdrängenden und zugleich der göttlichen Schöpfungsordnung widersprechenden Gesetzlichkeit äußerlicher Heiligkeit, welche, wie der Geist der Weissagung bezeugt, nachmals aufkommen werde. Darum soll Timotheus das große Geheimniß der Gottseligkeit und den rechten Brauch der natürlichen Dinge zu lehren sich angelegen sein lassen und sich selbst darnach halten. Timotheus war im Verhältniß zu der Stellung, welche ihm Paulus anwies, noch jung an Jahren — etwa in der Mitte der 30 —; um so mehr soll er sich befleißigen, in allen Stücken Vorbild zu sein (4, 12 ff.).

Es folgen 5, 1 ff. Weisungen in Bezug auf sein Verhalten gegen die Einzelnen, je nach Alter, Geschlecht und Stand. Am längsten verweilt der Verfasser bei den Wittwen. Da soll Timotheus unterscheiden zwischen denen, die es ὄντως und denen, die dies nicht sind. Jene, sonderlicher Weise χῆραι genannt, weil durch ihres Mannes Tod gänzlich vereinzelt und vereinsamt, sollen geehrt werden und von der Gemeinde unterhalten, der sie dann entsprechende Dienste leisten, wie solche Personen sie leisten konnten; die anderen sollen zunächst ihren Kindern und Enkeln leben. Aber nur bejahrte, in ihrem bisherigen Leben wohl beleumundete — ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή 5, 19, wie μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ 3, 2 — sind in den gemeindlichen Dienst zu nehmen, die anderen sollen wieder heirathen, und nur solche, die auf Niemanden angewiesen sind, sollen von der Gemeinde unterhalten werden. Solche χῆραι oder προσβύτεραι nahmen in der Kirche eine Ehrenstellung ein, welche erst von der Synode zu Laodicea abgeschafft wurde.

Von 5, 17 an gibt dann Paulus Weisung für das Verhalten gegen die πρεσβύτεροι im gemeindeamtlichen Sinne, daß sie, zumal die sich der Lehrthätigkeit annehmen, durch Gegenleistung geehrt werden sollen; daß nicht leichthin eine Anklage gegen sie anzunehmen, daß sie nicht unter vier Augen bloß, sondern ἐνώπιον πάντων, vor versammelter Aelternschaft um eine Vergehung zu strafen seien. Feierlichst beschwört der Apostel den Timotheus, es so zu halten ohne Vorurtheil und ohne parteiische Vergünstigung. Einen für irgend eine Thätigkeit amtlich zu bestellen, soll er nicht leicht nehmen, daß er in den Fall käme, an dem, was Einer in solcher Thätigkeit übel thut, mitschuldig zu sein. Daran reiht sich v. 22 die positive Mahnung an Timotheus, sich ἁγνὸν τηρεῖν. Wie wir aber Aehnliches schon 4, 8 lasen, so gibt er dem Timotheus auch hier wieder zu verstehen, daß er nicht meinen soll, als ob leibliche Kasteiung an sich einen sonderlichen Werth habe, wie wenn er z. B. gegen seine Gesundheit sich zum Gesetz machte, nur Wasser zu trinken. Das soll er nicht. Man sieht, es ist hier nicht nur um die leibliche Gesundheit des Timotheus, sondern auch um die Gesundheit seiner Frömmigkeit zu thun.

Mit 5, 24—25 beginnt ein neuer Abschnitt. Dort ist nicht vom ἁμαρτάνειν und des Timotheus richterlichem Verhalten dazu die Rede, sondern das Gericht ist als göttliches gemeint und v. 24 steht nur um v. 25 willen. Es ist mit den guten Werken — dies ist der Sinn der Stelle —, wie mit den Sünden; es gibt deren zu Tage liegende, und die das nicht sind, können nicht im Versteck gehalten werden, daß sie nicht zu Tage kämen. Hiemit ist dasjenige eingeleitet, was Timotheus den Sklaven sagen soll, welche 6, 1 als ὑπὸ ζυγόν bezeichnet werden, um auszudrücken, daß sie nicht ihres Thuns Herren sind. Dennoch können auch sie Gutes thun, das nicht verdeckt bleiben wird, und das soll Timotheus sie lehren; es soll ihm nicht zu gering sein. Dagegen soll er unverworren bleiben mit denjenigen, welche ἑτεροδιδασκαλοῦσιν, die Frömmigkeit zum Erwerbsmittel herabwürdigend. Es muß dem Timotheus nicht so ferne gelegen haben, sich mit ihnen auf ihr Gebiet zu begeben. Denn Paulus schließt 6, 6 ff. an das dem ursprünglichen Text angehörige ἀφίστασο ἀπὸ τῶν τοιούτων eine Ermahnung

an zur Genügsamkeit, im Gegensatz zu denjenigen, welche πλουτεῖν βούλονται, und beschwört den Timotheus, solches zu fliehen und nach dem ewigen Leben sich zu strecken und als treuer Bekenner die Lehre rein zu behalten in der Hoffnung auf die Erscheinung dessen, der vor Pontius Pilatus sein Bekenntniß abgelegt hat. So wird die Aeußerung über αὐτάρκεια und gegen die φιλαργυρία, welche sich an die Ermahnung angeschlossen hat, sich nicht zu denjenigen zu halten, welche die Frömmigkeit als ein Erwerbsmittel gebrauchen, zu einer Ermahnung an Timotheus, die φιλαργυρία zu fliehen. Ihr folgt, was Timotheus den Reichen sagen soll, so daß das warnende Wort für diejenigen, die sich mit Nahrung und Kleidung sollen genügen lassen und nicht sollen reich werden wollen, inmitten steht zwischen dem, was er den Sklaven, die gar nichts eigen haben, und den Reichen sagen soll. Zu der Warnung, welche zwischen beiden steht, stimmt auch das Schlußwort 6, 20: τὴν παραθήκην φύλαξον, ἐκτρεπόμενος τὰς βεβήλους κενοφωνίας καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, ἣν τινες ἐπαγγελλόμενοι περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν. Das Beiwort βέβηλος läßt wieder nicht an gnostische Irrlehre denken, welche ja auch ein ἀστοχεῖν περὶ τὴν πίστιν nicht erst nach sich zöge. Unter ἀντιθέσεις können nur solche Sätze gemeint sein, wie sie da entgegenaufgestellt wurden, wo sich der sich fälschlich so nennenden Erkenntniß angehörige Behauptungen geltend machten. Es lag in dem Wesen dieses sich für Erkenntniß ausgebenden Wissens, daß die Aufstellungen desselben sofort Gegenaufstellungen hervorriefen, die einen so ungeistlich und Wahrheitsgehaltes baar, wie die anderen: recht im Gegensatz zur apostolischen Lehre, welcher solch ein Für und Wider religiöser Sophistik, schriftgelehrter ἀντιλογική, fremd war, weil sie lediglich in Verkündigung der gewissen Heilsthatsachen bestand[1]). Sollte Timotheus sie als anvertrautes Gut (παραθήκη), für das er seines Theils verantwortlich war, wohl bewahren, daß sie, soviel an ihm lag, blieb, was sie war, so durfte er sich nicht auf jene einlassen, wäre es auch nur, um zu zeigen, daß er sich auch auf sie verstehe.

Wäre der Brief von einem Späteren erdichtet, und sollte er

[1]) Vgl. v. Hofmann a. a. O. VI, S. 207.

den Anfängen des Gnosticismus entgegentreten, so würde er — und dies gilt auch für den Brief an Titus — das, wogegen er sich richtet, nicht bloß als leer und unnütz und profan bezeichnen, und würde es bestreiten heißen, nicht bloß ermahnen, sich nicht damit einzulassen. Die ἑτεροδιδασκαλοῦντες, mit welchen sich Timotheus nicht einlassen soll, sind hier, wie im Brief an Titus, keine Irrlehrer, sondern Sonderlehrer, Vertreter einer müßigen und unnützen Schriftgelehrsamkeit. Wohl ist auch von Irrlehrern die Rede, 1, 20 von einem Hymenäus und Alexander, von denen aber Niemand zu sagen weiß, zu welchem Zwecke sie genannt worden, wenn der Brief eine Dichtung ist, und 4, 1 von solchen, die nachmals aufkommen werden, deren Zeichnung aber von der jener Sonderlehrer gänzlich verschieden ist. Daß der Brief des Apostels unwerth sei durch Zusammenhangslosigkeit, wie Schleiermacher gemeint hat, oder sinnlos gegenüber einem Timotheus, der, seit er in Haft gerathen, von der Thätigkeit des Apostels fern geblieben, hat sich nicht gezeigt. Es fragt sich nur, nachdem die Abfassungszeit für beide Briefe schon ermittelt ist, ob sie durch ihren sprachlichen Charakter ungeeignet sind, von Paulus herzurühren.

Aus der Eigenthümlichkeit des durch die vom Apostel gemachten Wahrnehmungen gebotenen Gedankenkreises, in welchem beide Briefe sich bewegen, erklärt sich eine Menge eigenthümlicher Bezeichnungen. Es tritt jetzt der Gegensatz auf von διδασκαλία ὑγιής und ὑγιαίνουσα gegenüber dem νοσεῖν περὶ ζητήσεις, von gesundem und ungesundem Religionswesen; von ἀφθορία[1]) bei der Lehre ist gesagt, ein Wort, welches sich sonst nirgends im neuen Testament findet. Das Christenthum wird betont nach der Seite der Frömmigkeit im Gegensatz zu einem bloß äußerlichen Christenthum und einer bloßen Religionswisserei; daher der häufige Gebrauch von εὐσεβεῖν, εὐσέβεια, εὐσεβῶς, während dieser Begriff früher bei Paulus nicht begegnete. Der gesunde Ernst des christlichen Lebens wird betont; dadurch sind Bezeichnungen veranlaßt, wie σώφρων, σωφρόνως, σωφρονεῖν, σωφρονίζειν, σωφρονισμός, während früher bei Paulus nur σωφρονεῖν zweimal vorkam.

[1]) Vgl. a. a. O. S. 26.

Für das nichtsnutzige Thun und Treiben jener, welche sich neben der öffentlichen Lehre des Heils mit ihrer sonderlichen Religionswisserei breit machten, finden sich Bezeichnungen, wie κενοφωνία, ματαιολογία, ματαιολογεῖν, λογομαχία und λογομαχεῖν, endlich ἑτεροδιδασκαλεῖν. Solche Wortformen übrigens, wozu auch καλοδιδάσκαλος Tit. 2, 3 gehört, finden sich auch bei Paulus, z. B. κενόδοξος, was im N. T. nur Gal. 5, 26 begegnet, κενοδοξία, was im N. T. nur Phil. 2, 3, ἐθελοθρησκεία, was überhaupt nur Kol. 2, 23, μωρολογία, was nur Eph. 5, 4, ἑτεροζυγεῖν, was nur 2 Kor. 6, 14, ἑτερόγλωσσος, was im N. T. nur 1 Kor. 14, 21 begegnet.

Von den sonstigen sprachlichen Vorkommnissen, welche einen dem Paulus fremden Sprachgebrauch zu erkennen geben sollen, bringen wir diejenigen in Abzug, die sich auch in dem als paulinisch erwiesenen Brief an die Hebräer finden. So begegnet Tit. 1, 13 δι' ἣν αἰτίαν im Sinne von quam ob causam, aber auch Hebr. 2, 11, παραιτεῖσθαί τινα 3, 10, aber auch Hebr. 12, 25, προσέχειν τινί 1, 14, aber auch Hebr. 2, 1, ὅσιος 1, 8, aber auch Hebr. 7, 26. Anderes ist zufällig, wie das Vorkommen des letzteren Wortes zeigt, denn auch 1 Thess. 2, 10 findet sich ὁσίως. Ebenso zufällig ist, daß σεμνότης (Tit. 2, 7) in den sonstigen paulinischen Briefen sich nicht findet; denn Phil. 4, 8 begegnet σεμνός[1]). Ebenso zufällig ist es, wenn Gott Tit. 1, 3 u. 3, 4 gleichermaßen wie 2, 13 u. 3, 6 Jesus Christus ὁ σωτὴρ ἡμῶν heißt, wie denn Kol. 1, 13 ἐῤῥύσατο ἡμᾶς von Gott zu lesen steht; oder vollends, wenn 2, 13 dasselbe ἡ ἐπιφάνεια τῆς δόξης Ἰησοῦ Χριστοῦ genannt wird, was 2 Thess. 2, 8 ἡ ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας αὐτοῦ heißt, während ἐπιφάνεια, von den Briefen an Timotheus abgesehen, in den neutestamentlichen Schriften sonst nirgends und auch ἐπιφαίνεσθαι außer Tit. 2, 11; 3, 4 nicht vorkommt.

Einiges findet sich auffallender Weise nur hier, wie der Gruß χάρις, ἔλεος, εἰρήνη, der aber von einem Nachahmer gewiß nicht gewählt worden wäre, oder πιστὸς ὁ λόγος, auch mit dem Beisatz καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος, ein Vorkommniß, das aber dadurch auf-

[1]) Vgl. die vollständige Sammlung von Beispielen a. a. O. S. 57 f.

gewogen wird, daß ἀλήθειαν λέγω, οὐ ψεύδομαι 1 Tim. 2, 7 ganz ebenso sich findet, wie Röm. 9, 1.

Dagegen findet sich manches hier Vorkommende innerhalb des N. T. nur noch in den sonstigen paulinischen Briefen, wie σεμνός, ἐπιταγή, νουθεσία, μυεῖα, προΐστημι, οἰκονομία im tropischen Sinn. Die Sprache ist wenig hebraisirend, wie im Hebräerbrief. Die dort seltene Construktion des substantivischen Infinitivs fehlt hier ganz. Auffallend ist der reichliche Gebrauch mehrfach zusammengesetzter Wörter, wie dort, wozu wir übrigens schon im Brief an die Epheser den Anfang gemacht sahen. Eine schön gebaute Periode treffen wir Tit. 3, 4—7, während sonst die Satzbildung nachlässig ist. Das Anakoluth, womit der erste Brief an Timotheus anfängt, hat nur Röm. 5, 12 seines Gleichen. Man gewahrt eine größere Gewandtheit des Ausdrucks entsprechend der längeren Uebung im Gebrauch der griechischen Sprache. Es hat zwischen dem 1. Brief an Timotheus und dem an Titus eine gleich große Verwandtschaft statt, wie zwischen den Briefen an die Epheser und Kolosser.

Sprachlich verwandter mit den paulinischen Briefen aus früherer Zeit als der erste an Timotheus und der an Titus ist der zweite Brief an Timotheus.

Der zweite Brief an Timotheus.

Der Brief beginnt in paulinischer Weise mit Versicherung der Dankbarkeit gegen Gott, die den Verfasser im Hinblick auf Timotheus beseelt, aber mit dem außerhalb des Hebräerbriefs und den Pastoralbriefen bei Paulus nicht vorkommenden χάριν ἔχω. An paulinische Wendungen und Ausdrucksweisen erinnert gleich von vorneherein ebenso Vieles, als andererseits solches, was in früheren paulinischen Briefen nicht, wohl aber in den übrigen Pastoralbriefen und dem Hebräerbrief begegnet. Zu Ersterem zählt die Wendung: ὡς ἀδιάλειπτον ἔχω περὶ σοῦ μνείαν (1, 3). Das Wort ἀδιάλειπτος findet sich, wie auch ἀδιαλείπτως im neuen Testament

Für das nichtsnutzige Thun und Treiben jener, welche sich neben der öffentlichen Lehre des Heils mit ihrer sonderlichen Religionswisserei breit machten, finden sich Bezeichnungen, wie κενοφωνία, ματαιολογία, ματαιολογεῖν, λογομαχία und λογομαχεῖν, endlich ἑτεροδιδασκαλεῖν. Solche Wortformen übrigens, wozu auch καλοδιδάσκαλος Tit. 2, 3 gehört, finden sich auch bei Paulus, z. B. κενόδοξος, was im N. T. nur Gal. 5, 26 begegnet, κενοδοξία, was im N. T. nur Phil. 2, 3, ἐθελοθρησκεία, was überhaupt nur Kol. 2, 23, μωρολογία, was nur Eph. 5, 4, ἑτεροζυγεῖν, was nur 2 Kor. 6, 14, ἑτερόγλωσσος, was im N. T. nur 1 Kor. 14, 21 begegnet.

Von den sonstigen sprachlichen Vorkommnissen, welche einen dem Paulus fremden Sprachgebrauch zu erkennen geben sollen, bringen wir diejenigen in Abzug, die sich auch in dem als pauliniſch erwiesenen Brief an die Hebräer finden. So begegnet Tit. 1, 13 δι' ἣν αἰτίαν im Sinne von quam ob causam, aber auch Hebr. 2, 11, παραιτεῖσθαί τινα 3, 10, aber auch Hebr. 12, 25, προσέχειν τινί 1, 14, aber auch Hebr. 2, 1, ὅσιος 1, 8, aber auch Hebr. 7, 26. Anderes ist zufällig, wie das Vorkommen des letzteren Wortes zeigt, denn auch 1 Theſſ. 2, 10 findet sich ὁσίως. Ebenso zufällig ist, daß σεμνότης (Tit. 2, 7) in den sonstigen pauliniſchen Briefen sich nicht findet; denn Phil. 4, 8 begegnet σεμνός[1]). Ebenso zufällig ist es, wenn Gott Tit. 1, 3 u. 3, 4 gleichermaßen wie 2, 13 u. 3, 6 Jesus Christus ὁ σωτὴρ ἡμῶν heißt, wie denn Kol. 1, 13 ἐῤῥύσατο ἡμᾶς von Gott zu lesen steht; oder vollends, wenn 2, 13 dasselbe ἡ ἐπιφάνεια τῆς δόξης Ἰησοῦ Χριστοῦ genannt wird, was 2 Theſſ. 2, 8 ἡ ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας αὐτοῦ heißt, während ἐπιφάνεια, von den Briefen an Timotheus abgesehen, in den neutestamentlichen Schriften sonst nirgends und auch ἐπιφαίνεσθαι außer Tit. 2, 11; 3, 4 nicht vorkommt.

Einiges findet sich auffallender Weise nur hier, wie der Gruß χάρις, ἔλεος, εἰρήνη, der aber von einem Nachahmer gewiß nicht gewählt worden wäre, oder πιστὸς ὁ λόγος, auch mit dem Beisatz καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος, ein Vorkommniß, das aber dadurch auf-

[1]) Vgl. die vollständige Sammlung von Beispielen a. a. O. S. 57 f.

solche, welche er auf die Nachricht von Pauli Haft hin, wie sein eigener Brief diesem bezeugte, geweint.

Zu falscher Beurtheilung des Briefes gereichte auch der Umstand, daß man ihn eine Aufforderung des Timotheus, nach Rom zu kommen, nannte. Aber 4, 9. 21 lesen wir nur, daß er schnell, vor Eintritt des Winters kommen solle. Der Apostel antwortet auf des Timotheus Anfrage und Erbieten. Wichtiger aber, als sein Kommen ist dem Apostel, daß er seine Lehrthätigkeit wieder aufnehme.

Er beginnt damit, daß er seine Freude kundgibt, welche er aus den Thränen des Timotheus schöpft, und wie ihn diese Theilnahme zu Dank gegen Gott auffordert. Und da nennt er Gott 1, 3 als den, welchem er ἀπὸ προγόνων dient. Er stammt von Vorfahren, die von jeher demselben Gott gedient, im Gegensatz zu Timotheus, von dem er dann sagt, daß er den Glauben, in welchem er steht, als den seiner Mutter und Großmutter kenne. Um so dankbarer soll er sein für den Beruf, den er mit dem Apostel theilt, sowie andererseits der ungeheuchelte Glaube seiner Mutter und Großmutter, welche, während sein Vater ein Heide war, sich zu Christo bekannten (Akt. 16, 1), ihn beschämen soll. Timotheus theilt ihren Glauben; dann soll er aber auch sich wieder aufraffen, die Lehrgabe zu verwerthen, welche Paulus ihm erbeten hat. Timotheus hatte sich also von der öffentlichen Lehrthätigkeit ganz zurückgezogen aus Leidensscheu, welche schon aus dem 1. Brief ersichtlich ist, und um derentwillen ihn Paulus jetzt wieder ermahnt, sich nicht des Evangeliums zu schämen noch seiner, des um des Evangeliums willen in Haft Befindlichen. Timotheus soll sich das Beispiel der Lehre, das er von ihm gehört, als Beispiel gesunder Lehre dienen lassen.

Paulus gedenkt nun v. 15 einer Partei, als deren Führer er Phygelus und Hermogenes bezeichnet, einer Partei solcher, die sich in Asia von ihm abgekehrt, nichts von ihm mehr wissen wollen, und erwähnt dem gegenüber, daß ihm das Verhalten des Onesiphorus, eines Ephesiers, der ihn, als er nach Rom kam, aufgesucht, desto erquicklicher gewesen. Der letztere scheint seitdem gestorben zu sein. Damit ist dem Timotheus gesagt, wessen er sich von ihm

nur bei Paulus, ebenso μνεία. Dasselbe gilt von den weiterhin begegnenden Verben ἀναμιμνήσκειν, ἐνοικεῖν, außer daß sich ἀναμνησθείς Marc. 11, 21 findet. v. 7 ist eine Wendung, wie Röm. 8, 15 und v. 8—11 ein ganz paulinisches Satzgefüge und Gedankenverbindung. Hier kommt καταργεῖν vor in paulinischer Weise und φωτίζειν ähnlich gebraucht wie 1 Kor. 4, 5. Weiterhin treffen wir ἐνδυναμοῦσθαι, was innerhalb des N. T. nur bei Paulus in den Pastoralbriefen und im Hebräerbrief begegnet, ἀποστρέφεσθαί τινα, was nur Hebr. 12, 25. Dagegen kommt Anderes nur noch im 1. Brief an Timotheus oder in diesem und dem Brief an Titus vor, wie ὑγιαίνοντες λόγοι, ὑποτύπωσις, παραθήκη, die Wendung ὃν ἐστιν mit folgender Mehrzahl von persönlichen Subjekten.

Aber man findet den Brief widersinnig im Ton und Verhalten gegen Timotheus, zweckwidrig in der Ausführung, geneigt zu Gemeinplätzen, hin und wieder ohne grammatischen und logischen Zusammenhang. Ob dem so sei, ist vor Allem zu untersuchen, und dann nach den Umständen zu sehen, unter welchen er verfaßt sein müßte, ob sie zu den Ergebnissen der bisherigen Untersuchungen über das Leben des Paulus passen.

Vor Allem ist zu bedenken, daß es ein eigentlicher Brief ist, und zwar von Paulus an Timotheus, der ihn verstand, auch wo er nur andeutete (2, 7); sodann daß er eine Antwort ist auf ein Schreiben des Timotheus, dessen Inhalt wir aus der Antwort errathen müssen, während Timotheus jede Beziehung auf dasselbe verstand. Paulus berichtet nicht über seine Lage, sondern schreibt an Einen, der sie kennt, und in Folge des Eindrucks, den sie auf ihn gemacht hat. Und am Schluß 4, 20 finden sich Nachrichten, welche Fragen beantworten, die Timotheus gestellt, und sich auf eine Reise des Apostels beziehen. Wir erkennen in derselben diejenige, auf welcher er Kreta berührt und, wohl von Milet aus, dem Timotheus die Weisung nach Ephesus zugehen ließ, dort zu bleiben. Seitdem hat ihn Timotheus nicht mehr gesehen; denn sonst hätte er das nicht gefragt, worauf jene Nachrichten antworten. Darnach sind die Thränen des Timotheus, deren Paulus 1, 4 gedenkt, nicht solche, welche er geweint hat, als der Apostel von ihm ging, sondern

ſolche, welche er auf die Nachricht von Pauli Haft hin, wie ſein eigener Brief dieſem bezeugte, geweint.

Zu falſcher Beurtheilung des Briefes gereichte auch der Umſtand, daß man ihn eine Aufforderung des Timotheus, nach Rom zu kommen, nannte. Aber 4, 9. 21 leſen wir nur, daß er ſchnell, vor Eintritt des Winters kommen ſolle. Der Apoſtel antwortet auf des Timotheus Anfrage und Erbieten. Wichtiger aber, als ſein Kommen iſt dem Apoſtel, daß er ſeine Lehrthätigkeit wieder aufnehme.

Er beginnt damit, daß er ſeine Freude kundgibt, welche er aus den Thränen des Timotheus ſchöpft, und wie ihn dieſe Theilnahme zu Dank gegen Gott auffordert. Und da nennt er Gott 1, 3 als den, welchem er ἀπὸ προγόνων dient. Er ſtammt von Vorfahren, die von jeher demſelben Gott gedient, im Gegenſatz zu Timotheus, von dem er dann ſagt, daß er den Glauben, in welchem er ſteht, als den ſeiner Mutter und Großmutter kenne. Um ſo dankbarer ſoll er ſein für den Beruf, den er mit dem Apoſtel theilt, ſowie andererſeits der ungeheuchelte Glaube ſeiner Mutter und Großmutter, welche, während ſein Vater ein Heide war, ſich zu Chriſto bekannten (Akt. 16, 1), ihn beſchämen ſoll. Timotheus theilt ihren Glauben; dann ſoll er aber auch ſich wieder aufraffen, die Lehrgabe zu verwerthen, welche Paulus ihm erbeten hat. Timotheus hatte ſich alſo von der öffentlichen Lehrthätigkeit ganz zurückgezogen aus Leidensſcheu, welche ſchon aus dem 1. Brief erſichtlich iſt, und um derentwillen ihn Paulus jetzt wieder ermahnt, ſich nicht des Evangeliums zu ſchämen noch ſeiner, des um des Evangeliums willen in Haft Befindlichen. Timotheus ſoll ſich das Beiſpiel der Lehre, das er von ihm gehört, als Beiſpiel geſunder Lehre dienen laſſen.

Paulus gedenkt nun v. 15 einer Partei, als deren Führer er Phygelus und Hermogenes bezeichnet, einer Partei ſolcher, die ſich in Aſia von ihm abgekehrt, nichts von ihm mehr wiſſen wollen, und erwähnt dem gegenüber, daß ihm das Verhalten des Oneſiphorus, eines Epheſiers, der ihn, als er nach Rom kam, aufgeſucht, deſto erquicklicher geweſen. Der letztere ſcheint ſeitdem geſtorben zu ſein. Damit iſt dem Timotheus geſagt, weſſen er ſich von ihm

verſehe. Aber woran ihm vor Allem gelegen, iſt dies, daß das Evangelium, ſo wie er es verkündigt, ferner verkündigt werde. Hiefür ſoll Timotheus Sorge tragen, nicht auf Erwerb denken, Widerwärtigkeiten nicht ſcheuen, ſondern deſſen eingedenk ſein, daß Jeſus, welcher doch kraft ſeiner Herkunft Erbe Davids und ſeines Thrones war, durch den Tod hindurchgegangen und aus dem Tod dazu erweckt worden iſt, ſeine königliche Herrlichkeit anzutreten. Ohne ſein Leiden zu theilen, werden wir ſeiner Herrlichkeit nicht theilhaft. Wenn Paulus in dieſem Zuſammenhang ſagt: κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου, ſo meint er nicht gewiſſe ihm eigenthümliche Lehrſätze, ſondern die chriſtliche Wahrheit in derjenigen Auffaſſung, vermöge welcher er betonte, daß es gilt Chriſti Leiden zu theilen, um ſeine Herrlichkeit zu gewinnen, was mit ihrer Beſtimmung, Weltreligion zu ſein und alſo auf alle Gefahr verkündigt zu werden, zuſammenhing. Dieſes Evangelium ſoll Timotheus predigen und ſich (2, 14 ff.) des leeren Wortgezänks bloßer Lehrſtreitigkeiten enthalten, zumal angeſichts der drohenden Gefahr, daß ſolcher gottloſe Widerſpruch gegen die Heilsthatſachen des Chriſtenthums, wie er jetzt von Hymenäus und Philetus ausgeht, welche ſagen, die Auferſtehung ſei ſchon geſchehen und alſo dadurch die auf der Auferſtehung des Leibes beruhende Chriſtenhoffnung zu nichte machen, in Zukunft noch ſchlimmer werde und mehr um ſich greife. Andererſeits ſoll er (v. 19 ff.) auch nicht an dem Fortbeſtand der Kirche Gottes verzweifeln. Ihr Fundament bleibt beſtehen mit ſeinem doppelten Wahrſpruch, der ihre Glieder des Heiles verſichert und von der Sünde abſtehen heißt. Nicht nach ihrer Begabung, ob ſie glänzend oder nicht, ſoll er ſie werthen, ſondern nach ihrer ſittlichen Beſchaffenheit. Und ſtatt unfruchtbaren Diſputirens ſoll er mild und zur Belehrung bereit ſein auch offen widerſprechenden Nichtchriſten gegenüber, welche dadurch noch zur Erkenntniß der Wahrheit kommen können.

Die ſchlimmſte Zeit wird ſein, wenn (3, 1 ff.) die Menſchen, während ſie aller Untugend voll ſind, die Außenſeite der Frömmigkeit an ſich tragen; und darauf hinzuweiſen iſt nicht zwecklos, denn Solche ſind jetzt ſchon, die heuchleriſchen Schleicher, die ſich in die Häuſer einniſten, im Gegenſatz zum öffentlichen, kirchlichen Gemeinde-

leben, und namentlich bei Frauen Eingang finden; die nie ernstlich Buße thun, sondern nur immer belehrt sein wollen. Sie vergleicht der Apostel jenen ägyptischen Zauberern, die dem Mose damit entgegen waren, daß sie scheinbar das Gleiche thaten. So thun sie scheinbar das Gleiche, wie die Prediger der christlichen Wahrheit, aber um sie um ihre Wirkung zu bringen. Sie soll Timotheus von sich abweisen als Leute, mit welchen er nichts gemein hat. Er hat an dem Apostel ein ganz anderes Vorbild gehabt, hat, als er sich ihm anschloß, die Verfolgung gesehen, welche er über sich ergehen ließ, und wie ihm der Herr immer aushalf. Wie sollte er nicht in dem bleiben, was er von ihm gelernt hat, und die Schrift, welche er von Kind auf kennt, zu dem gebrauchen, wozu sie dienen will, nämlich ganze Gottesmenschen zu bilden? Und so beschwört er ihn denn 4, 1 ff., mit aller Hingebung ein Lehrer der Wahrheit zu sein, ehe die Menschen sie nicht mehr hören wollen und sich Fabellehrer suchen, welche ihren Lüsten bequem sind. Denn seine, des Apostels, Zeit geht zu Ende (v. 6 ff.).

Was also der Apostel dem Timotheus ans Herz legt, ist vor Allem dies, daß er wieder des Lehrens sich annehme; dann daß er für die Fortpflanzung der Lehre, wie der Apostel gelehrt hat, Sorge trage. Weiter sagt er ihm, worauf er sich nicht einlassen soll und mit was für Menschen er keine Gemeinschaft haben soll. Was nicht zur Gottseligkeit dient, sondern nur zum Disputiren, mit dem soll er sich nicht zu schaffen machen, und scheinheilige Winkellehrer soll er nicht für seines Gleichen gelten lassen. Der Apostel sei ihm Vorbild, und wie er gelehrt hat, soll auch je er lehren, und gleich ihm die damit verbundenen Widerwärtigkeiten nicht scheuen.

Erst jetzt 4, 9 folgt die Weisung an Timotheus, daß er sich beeile, zu kommen mit Nachrichten über sich und seine Lage.

Der Gang des Briefes ist ebenso ungebunden als angemessen. Je weniger aber seine Anlage auf platter Hand liegt, um so weniger gibt sie dem Verdacht der Erdichtung Raum. Und die aus ihm erkennbaren Umstände und Zustände, die kirchlichen und die persönlichen, die des Apostels und die des Timotheus, geben sich nur der aufmerksamsten Untersuchung zu erkennen: nur gelegentlich oder hindeutungsweise, wie man einem Freunde schreibt, dem man

das alles nicht erst zu sagen braucht, treten sie zu Tage. Um so weniger ist eine Absicht der Erdichtung erfindbar. Eine Bestreitung von Irrlehren enthält der Brief ebensowenig als eine Anleitung dazu. Irrlehrer sind nur jene Läugner der leiblichen Auferstehung, die aber nur erwähnt werden, wie auch 1 Tim. 1, 20, wo jedoch statt Philetus ein Alexander genannt wird. Und ihre Irrlehre hat mit dem Gnosticismus nichts gemein[1]). Im Uebrigen gewahren wir nur Abweisung unfruchtbarer Schriftgelehrsamkeit, der gegenüber die Uebung der heilsamen Lehre und der rechte Gebrauch der Schrift eingeschärft und vor der Gemeinschaft mit solchen gewarnt wird, die sich eines Lehrens annehmen, welches das Christenthum um seine sittliche Wirkung bringt. Ein unfruchtbares Wissen an die Stelle der heilsamen Wahrheit zu setzen und diese so zu lehren, daß sie keinen sittlichen Anspruch an den Menschen macht, waren die nächsten Gefahren, denen das Christenthum ausgesetzt war, sobald es Wurzel geschlagen. Und die Todtenauferstehung zu beseitigen, lag den heidnischen Christen am nächsten. Hiemit war aber der Fortschritt zu einer Heilszuversicht gegeben, die nicht mehr mit Furcht und Zittern des Heiles sich zu vergewissern nöthig hatte.

Wir sehen den Apostel 4, 12. 20 auf solches sich beziehen, was seiner von Antiochia über Kreta nach Macedonien führenden Reise angehört. Damals wollte er von Macedonien aus nach Ephesus kommen. Aus dem Briefe ist ersichtlich, daß er diese Absicht nicht ausgeführt, da Timotheus sonst der Nachricht über des Trophimus Verbleib in Milet nicht bedürfte. Kam der Apostel nicht und war keine Aussicht mehr, daß er kommen werde, so erlosch des Timotheus Auftrag. Um so eher konnte er sich ganz aus der öffentlichen Lehrthätigkeit zurückziehen. Geblieben aber war er in Ephesus nach 1, 18; 4, 19, und auch Priscilla und Aquila finden wir jetzt dort, nicht mehr in Rom. Als Timotheus Nachricht von des Apostels Haft erhielt, eilte er nicht zu ihm, sondern fragte erst an.

Diese Haft ist jetzt anderer Art als die frühere. Von Onesiphorus sagt der Apostel 1, 17: σπουδαίως ἐζήτησέν με καὶ εὗρεν:

[1]) Vgl. a. a. O. S. 318.

ein Suchen aufs Gerathewohl, das früher nicht nöthig gewesen wäre, wo er empfangen und in eine Miethswohnung geleitet wurde und nachmals seine Uebersiedelung in das Gefängniß nicht minder bekannt war. Auch seine Umgebung ist eine andere. Timotheus war bei ihm gewesen, als er an die Philipper schrieb, also bis gegen den Ausgang seiner Sache; jetzt ist er fern. Demas war bei ihm, als er an die Kolosser schrieb; jetzt hat er dieser Welt seine Liebe zugewandt und ist nach Thessalonich gezogen, also wohl um dem Erwerb nachzugehen. Titus ist früher nicht bei ihm gewesen, sondern erst seit der Reise, auf der er nach Kreta und über Nikopolis in den Westen ging. Jetzt ist er von ihm weg nach Dalmatien gegangen, wie ein früher unbekannter Crescenz nach Gallien (nicht Galatien), diese beiden wohl, um das Evangelium auszubreiten in Ländern, an die früher noch nicht gedacht werden konnte. Aber den Apostel haben sie allein gelassen; nur Lukas, der Arzt (4, 11) ist bei ihm aus der Zahl der in seinem Geleit Gewesenen, indem er den Tychikus (v. 12) nach Ephesus gesandt hat, weßhalb für andere Dienstleistung Timotheus den Markus mitbringen soll. Letzterer war Kol. 4, 10 aus Rom nach dem Innern Kleinasiens gegangen. Der Apostel ist in einen Proceß verwickelt und als κακοῦργος (2, 19) angeklagt. Die erste Verhandlung (4, 16) war schon vorüber. Sie war äußerst gefährlich für den Apostel. Der Feind hat ihn bedräuet wie ein Löwe; aber der Herr hat ihm aus seinem Rachen geholfen und wird ihm auch ferner aushelfen in sein Himmelreich. Es ist ihm also seine Vertheidigung in jener actio wohl gelungen, so daß die Verhandlung mit einem non liquet endete und eine zweite angesetzt werden mußte. Wohl um deßwillen hat er den Tychikus nach Ephesus gesendet; denn es lag für seinen Proceß viel daran, was er für Zeugen für sein Verhalten gerade in Asien auftreiben konnte; daher er sich ja 1, 15 beschwert, daß Alle, die in Asia sich von ihm abgekehrt, sich seiner nicht annahmen. Der Apostel ist diesmal Namens der staatlichen Ordnung angeklagt, gegen welche seine Predigt streite; ganz anders, wie in jener ersten Haft, in welcher er dessen gewärtig war, was die jüdische Obrigkeit beim Kaiser gegen ihn werde anbringen können. Da lag ihm nun daran, aus seiner früheren Wirksamkeit

zu beweiſen, daß ſich ſein Thun mit der ſtaatlichen Ordnung vertrage. Kein anderer Vorgang konnte ihm beſſer zum Zeugniß dienen, als jener Akt. Kap. 19 und wohl deßhalb ſo ausführlich berichtete Aufruhr zu Epheſus. Man konnte ihm vorhalten, dort einen Aufruhr veranlaßt zu haben; aber er konnte ſich auf das Zeugniß der Aſiarchen berufen, welche das Volk zurechtwieſen. In Philippi, Korinth und Epheſus hatte Paulus Zeugniſſe der Art von der Obrigkeit erhalten; aber das gewichtigſte war das zu Epheſus. Eben dort wird man auch jenen Alexander den Schmied (4, 14) zu ſuchen haben, von dem Paulus ſagt, daß er in ſeinem Proceß ihm viel Böſes erzeigt habe. Dieſer iſt noch weit ausſehend. Schon lange genug iſt Paulus in Haft, daß Timotheus es erfahren und ſchreiben und die Antwort des Apoſtels ihn auffordern konnte, πρὸ χειμῶνος zu kommen und mitzubringen, was Paulus in Troas gelaſſen, die Bücher und den Mantel, den er dort gelaſſen haben wird, als er nach Macedonien überſetzte, wo er im Sommer und zwar des Jahres 64 weilte. Denn der Landpfleger Felix wurde im Sommer 60 abberufen[1]); im Winter von 60 auf 61 wurde Paulus von Cäſarea nach Rom gebracht; dort war er bis zum Frühjahr 63 in ſeiner Miethswohnung als Gefangener. Dann kam er in das Prätorium, ſchrieb von da aus nach Philippi, daß er nun gute Zuverſicht habe, frei zu werden. Er kam frei und auf der Reiſe von Italien nach dem Orient ſchrieb er (in Brundiſium) den Hebräerbrief. Den Leſern dieſer Schrift verſpricht er den Timotheus mitzubringen, wenn dieſer ſchnell komme. Es wird alſo die ſtürmiſche Jahreszeit nahe geweſen ſein, vor deren Eintritt Paulus in Antiochien ſein wollte. Er kam dorthin im Herbſt 63 und von dort im Frühjahr 64 über Kreta, Milet, woſelbſt Trophimus krank blieb, nach Troas und ſo nach Macedonien. Von da wollte er nach Epheſus, iſt aber nicht dahin gekommen. Hat der Apoſtel den Sommer des Jahres 64 in Macedonien zugebracht, denſelben Sommer, in deſſen zweiter Julihälfte jene erſchreckliche Feuersbrunſt die Welthauptſtadt zerſtörte, für deren Urheber Nero, als das Gerücht, welches ihn der Anſtiftung bezichtigte, nicht

[1]) Vgl. a. a. O. V, S. 15 f.

verstummen wollte, die Christen erklärte, sie der Wuth des Volkes überliefernd[1]), so legt sich die Vermuthung nahe, daß die Nachricht von den Leiden der römischen Gemeinde den Apostel bestimmt habe, seine Besuchsreise im Morgenland abzubrechen und zu ihr zu eilen. Damals werden sich Aquila und Priscilla nach Ephesus zurückgeflüchtet haben, wo sie der Apostel 2 Tim. 4, 19 grüßen läßt. Die Christenverfolgung wird vorbei gewesen sein, ehe Paulus ankam, so daß er nicht nur ungefährdet bleiben, sondern auch nach einigem Verweilen, vielleicht im folgenden Frühjahre, seinen vor sieben Jahren gefaßten und nicht aufgegebenen Entschluß, das Evangelium in Spanien zu verkündigen, ausführen konnte. Ist er nun dort in Haft genommen und nach Rom gebracht worden, um als römischer Bürger vor kaiserliches Gericht gestellt zu werden? Es läßt sich dies vermuthen. Näheres hierüber wissen wir nicht. Jedenfalls muß diese neue Haft in Rom, deren schließlicher Ausgang dem Apostel nicht zweifelhaft war (2 Tim. 4, 6), schon geraume Zeit gewährt haben, ehe er an Timotheus schrieb, welcher ja von ihr schon Nachricht erhalten und daraufhin an ihn den Brief geschickt hatte, den er jetzt beantwortete. Eine genauere Angabe über die Abfassungszeit des 2. Briefs an Timotheus läßt sich nicht geben. Der erste an Timotheus ist, wie auch der an Titus, im Sommer 64 geschrieben; der an die Hebräer Herbst 63, im Sommer 63 der an die Philipper, vielleicht im Frühjahr 63 die an die Epheser, Kolosser und an Philemon. Die Haft, aus der sie stammen, ist die zu Rom 61—63. Aus den fünf vorhergehenden Jahren besitzen wir nichts Schriftliches von dem Apostel. Vor der Haft, von Korinth aus, etwas vor Ostern 58 schrieb er den Römerbrief. Aus dem Jahre 57 sind die beiden Briefe an die achajische Christenheit, der eine in der ersten Hälfte des Jahres, der andere in der zweiten Hälfte desselben geschrieben. Unsicherer ist, wann der Apostel an die galatischen Gemeinden geschrieben hat, aber jedenfalls nachdem er Ephesus zur Stätte seines Wirkens gemacht hatte (Gal. 4, 13), also nach dem Frühjahr 55. Zwei Jahre zuvor (Akt. 18, 11. 23; 19, 1) hatte sein $1\frac{1}{2}$jähriger Aufenthalt in Korinth begonnen,

[1]) Tacit. ann. XV, 44.

während dessen er, also zwischen Frühjahr 53 und Herbst 54 die beiden nach Thessalonich gerichteten Briefe geschrieben, und zwar den ersten schon bald nach seiner Ankunft daselbst (1 Thess. 3, 1. 6 vgl. Akt. 18, 5).

Der erste Brief Petri.

Wenn der 2. Brief an Timotheus nach allen anderen Briefen Pauli verfaßt ist, nach dem Jahre 64, so erinnert uns des Markus Erwähnung in ihm (4, 11), indem Paulus dem Timotheus schreibt, er solle den ihm zum Dienst brauchbaren Markus mit sich nach Rom bringen, an den ersten Brief Petri, indem wir dort 5, 13 diesen Apostel von demselben Markus einen Gruß bestellen sehen und zwar einen Gruß aus Rom. Zwar daß dieser Brief aus Rom kommt, will noch erst bewiesen sein. Aber wenn es a. a. O. heißt: *ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή*, so fragt man billig, wie Petrus aus dem ägyptischen oder chaldäischen Babylon an die kleinasiatische Christenheit zu schreiben Anlaß gehabt haben sollte? An ersteres ist seiner Unbedeutendheit wegen schon gar nicht zu denken. Und letzteres konnte Petrus der Judenschaft wegen aufsuchen — wiewohl sie vor Kurzem ausgetrieben worden war —; aber was konnte dort ihn bestimmen, gerade an die kleinasiatische Christenheit zu schreiben? Die Alten, Papias[1]) voran, welcher dergleichen nicht erfand, verstanden Rom. Schon an Stellen, wie Sach. 2, 11 (צִיּוֹן יֹשֶׁבֶת בָּבֶל) dient בָּבֶל nur zur Bezeichnung eines Mittelpunkts der Völkerwelt und Sitzes der Weltmacht; daher dann auch Apok. 14, 8; 17, 5. Die Ueberschrift nennt die Leser *ἐκλεκτοὺς παρεπιδήμους διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας κτλ.* d. h. die unter den Nichtchristen und unter nichtchristlicher Obrigkeit zerstreut und in der Fremde lebenden Christen dieser Landschaften; und

---

[1]) Euseb. h. e. II, 15.

bei dieser Vorstellung der Fremdlingschaft beharrt der Verfasser 1, 17; 2, 11, so zwar, daß die Heimath der Leser nicht irgendwo in dieser Welt zu suchen ist, indem es heißt, ihr πολίτευμα sei im Himmel, ihre Stadt das himmlische Jerusalem. Da lag es nahe, den Mittelpunkt dieser Welt und den Sitz ihres Reiches Babel zu nennen. Er betont die Bedeutsamkeit dieser Gemeinde und die Lage, in der sie dadurch sich befindet, daß sie an diesem Orte ist. Ihr Gruß ist um so bedeutsamer für die Gemeinden jener Provinzen. Irgendwelcher Mißverstand der Leser war dadurch ausgeschlossen, daß der Brief durch Sylvanus überbracht wurde; und sie werden ja doch wohl gewußt haben, wo der Apostel sich befand. Wie wäre er überhaupt dazu gekommen, gerade an die Christenheit dieser Provinzen zu schreiben, wenn er zu ihr in keiner Beziehung gestanden wäre! Daß mit ἡ συνεκλεκτή nicht eine christliche Frau gemeint sein kann oder gar des Apostels Gattin, in welchem Fall Markus sein leiblicher Sohn wäre, sondern nur die Gemeinde des Ortes, von dem aus er schreibt, wird keiner ausführlichen Erörterung bedürfen.

Was wir außerhalb der neutestamentlichen Schrift Geschichtliches[1]) über Petrus wissen, ist wenig. Seines Zeugentodes gedenkt zuerst Clemens von Rom[2]), für welchen aber der Ort desselben ebensowenig in Betracht kommt, als der Ort, wo Paulus den Tod erlitten. Daß ihn Petrus in Rom erlitten, finden wir zuerst in dem Briefe des Dionysius von Korinth an die römische Gemeinde erwähnt[3]). Und der römische Presbyter Cajus benannte den Vaticanus als die Stätte seines Todes[4]). Tertullian[5]) sagt, Petrus habe den gleichen Tod erlitten, wie sein Herr und zwar unter Nero. Gleiches sagt Origenes[6]), nur ohne Angabe des Kaisers, unter welchem es geschah. Wenn Clemens Alexandrinus sagt, unter Claudius sei es geschehen, so kommt dies von einem Irrthum des Justinus Martyr[7]) her, der vom Magier Simon sagt, ihm habe

---

[1]) Vgl. v. Hofmann a. a. O. VII, 1 S. 203 ff. u. Lipsius, Die Quellen der römischen Petrussage. — [2]) ep. ad. Cor. c. 5. — [3]) Euseb. hist. eccl. II, c. 25. — [4]) A. a. O. — [5]) de praescript. 36; contra Marc. IV, 5. — [6]) Euseb. III, c. 1: ἀνεσκολοπίσθη κατὰ κεφαλῆς. — [7]) apol. I, c. 26. 56.

Claudius ein Denkmal göttlicher Verehrung setzen lassen. Dieser wohl nicht erst ihm eignende Irrthum wurde judaistischer Seits dazu verwandt, den Petrus von Palästina bis Rom hinter Simon hergehen zu lassen, unter dessen Person Paulus gemeint ist, während Justinus Martyr von einer Bekämpfung des Simon in Rom durch Petrus nichts weiß und die aus dem Anfang des 2. Jahrh. stammende, auch κήρυγμα Πέτρου genannte, praedicatio Pauli vielmehr die Ueberlieferung, daß beide in Rom gewesen, dahin verwendet, sie beide einhellig dort auf die jüdischen Christen und zur Einhelligkeit der jüdischen und heidnischen wirken zu lassen. Wenn Eusebius[1]), obgleich er weiß, daß Petrus unter Nero gestorben, ihn dennoch unter Claudius nach Rom gekommen sein läßt, den Magier zu bestreiten, so hat er Dichtung für Geschichte genommen und hiedurch verschuldet, daß des Apostels Reise nach Rom an Akt. 12, 17 angeschlossen und ihm von hier aus eine 25jährige Verwaltung der römischen Gemeinde angedichtet wurde, gegen welche des Paulus Brief an die Römer allein genügt, sie aus der Wirklichkeit hinauszuweisen. Wir halten uns an das, was schon in der 2. Hälfte des 2. Jahrh. für allgemein gewiß gilt, daß Petrus gleichzeitig mit Paulus in Rom sein Ende gefunden.

Der Brief richtet sich nicht an Judenchristen, wie Weiß[2]) διασπορᾶς 1, 1, noch an Christen, welche ursprünglich jüdische Proselyten waren, wie Credner[3]) παρεπιδήμοις mißdeutet, sondern an die heidnische Christenheit der v. 1 genannten Länder. Christen sind so lange nicht daheim, als sie in der irdischen Welt leben, weil Christus, in welchem sie als Christen ihr Leben haben, im Himmel ist (Phil. 3, 20), daher παρεπίδημοι; sie leben noch zerstreut hin und her in dem Gebiet der ihnen unheimischen Welt, der Zeit harrend, da Christus seine Erwählten einheitlich sammelt, daher ἐκλεκτοὶ διασπορᾶς. Stellen wie 1, 14. 18. 20 ff. 4, 3 (vgl. Eph. 4, 18. 22. 4, 17) u. a. lassen nur an eine heidnische Christenheit[4]) denken.

---

[1]) h. e. II, c. 14. — [2]) Der petrinische Lehrbegr. S. 104 f. — [3]) Einl. in das neue Testament I, S. 639 f. — [4]) Vgl. v. Hofmann, Hermeneutik S. 136 f.

Der Brief erinnert lebhaft an den Epheserbrief in seiner ganzen Anlage, besonders der Anfang. Er beginnt, wie dieser mit den Worten: εὐλογητὸς ὁ θεός κτλ., womit eine lange Periode anhebt, welche ganz nach der im Epheser- und Kolosserbrief gebräuchlichen Weise aus lauter in einander geschobenen Relativsätzen besteht. Der Verfasser erinnert 1, 3—12 seine Leser daran, was ihnen zu Theil geworden, die Hoffnung eines im Himmel aufbehaltenen, mit Christo von dort zu offenbarenden ewigen Erbes und hiemit ein Heil, von dem der Geist Christi durch die Propheten zuvorbezeugt hat, daß es ihnen, den Heiden, werde zu Theil werden, als sie von den Heilsthatsachen weissagten, welche ihnen jetzt kraft des vom Himmel gesandten h. Geistes verkündigt werden, daß sie geschehen. Es folgt 1, 13 — 2, 10, wie sie sich demnach zu verhalten haben. Sie sollen ihr Leben in jener Hoffnung, entsprechend der Heiligkeit dessen, der sie berufen, eingedenk der unparteiischen Gerechtigkeit dessen, den sie als Vater anrufen, führen, sollen im Hinblick auf den Preis des Blutes Christi, um welchen sie von ihrem schlimmen, heidnischen Wandel erlöst worden, und auf das Gut eines hoffnungsreichen Glaubens an Gott, zu dem sie durch Christus gelangt sind, einander brüderlich lieben und auf Grund ihrer durch Gottes Wort geschehenen Wiedergeburt diese Nahrung des Wachsthums im neuen Lebensstande unter Abthun alles ihm Widerstreitenden ihr Verlangen sein lassen, da sie im Anschluß an Christum zu einem h. Priesterthum erwachsen, vermöge ihres Glaubens an ihn, den die Ungehorsamen verkennen und dafür verderben, aus der Gottentfremdung in den Stand eines h. Volkes Gottes versetzt worden sind. Mit 2, 11—12 wird dann übergegangen zu dem Besonderen des christlichen Verhaltens, daß sie der fleischlichen Lüste sich enthalten sollen, als die in der Welt nicht daheim sind, und unter den Heiden so leben, daß diese der Ungerechtigkeit ihres Verleumdens inne werden. Letzteres einzuschärfen that am meisten noth hinsichtlich des Verhaltens gegenüber der Obrigkeit, daher denn hiemit begonnen wird 2, 13—17, worauf dann folgt die Ermahnung zu richtigem Verhalten im Sklavenstande 2, 18—25, im Ehestande 3, 1—7, wobei der Gegensatz gegen das heidnische Wesen am meisten hervortritt, im Verkehr unter sich und nach außen (3, 8 ff.), insonderheit denen

gegenüber, welche ihnen um ihres Christenstandes willen Uebles thun, was sie über sich ergehen lassen sollen, ohne sichs verdrießen zu lassen, daß es ihnen geschieht, während sie doch thun, was gut ist. In dieser Hinsicht werden die Leser auf Christum gewiesen, der aus seinem um unserer Sünde willen erlittenen Tod in einen Lebensstand übergegangen ist, in welchem er wie vordem, wie in der Zeit vor dem Fluthgericht nicht leiblich, aber im Geiste gegenwärtig predigt, wie damals denen zum Verderben, die ihm nicht gehorsamen, und als der zu Gott Erhöhte uns die Erhörung unsrer Bitte um ein gutes Gewissen vermittelt. Wie sie aber Gutes thun sollen, ohne sich verdrießen zu lassen, daß sie leiden müssen, so sollen sie andererseits nicht das sündhafte Treiben ihrer Volksgenossen forthin theilen, welche deshalb lästern, aber Christo, mag er sie lebend finden oder todt, dafür Rechenschaft geben werden. Es folgt dann die Mahnung zu rechtem Verhalten innerhalb der christlichen Gemeinschaft (4, 7—11); und wie sie die Leiden ihrer Brüder mittragen sollen als *Χριστιανοί* (4, 12—19). Sonderlich werden 5, 1—7 nach dem Unterschied der Stellung in der Gemeinde erst die *πρεσβύτεροι*, dann die *νεώτεροι* zum rechten Verhalten angewiesen, eine Ermahnung, welche übergeht in die zu gegenseitiger Selbstunterordnung Aller untereinander, zu dienstbereiter Demuth den Mitchristen und vertrauensvoller Demuth Gotte gegenüber, endlich (5, 8—11) wie zur Wachsamkeit, so zur Glaubensfestigkeit den Anfeindungen Satans gegenüber.

Wir sehen durchweg einerseits den durch Christi Tod gegebenen Heilsstand der Gegenwart, andererseits die durch Christi Wiederkunft zu erwartende Heilsvollendung betont mit Bezug auf das Leiden der Christen, um die Leser zu bestimmen zu entsprechendem Wandel, damit ihr Leiden sei ein Leiden um Christi willen und ihr Wandel die Lästerer und Verfolger überführe oder dem Gericht Gottes überliefere.

Wie der Anfang, so erinnert auch der weitere Verlauf des Schreibens an den Epheserbrief, nur daß dort zuerst von dem Leben in der christlichen Gemeinschaft gehandelt wird und dann von dem Verhalten nach außen und in den Verhältnissen des natürlichen Lebens, eine Verschiedenheit, welche damit zusammenhängt, daß jetzt

vor Allem dafür zu sorgen ist, daß die Christen der Lästerung des Christenthums keine Berechtigung geben sollen. Zu der Annahme einer obrigkeitlichen Verfolgung, unter welcher die Leser des Briefes zu leiden gehabt hätten, bietet derselbe keinen Anlaß. Es ist nur Lästerung des Christenthums zumeist, der gegenüber er die Leser zu rechtem Verhalten anweist, und sonst Leiden der Einzelnen durch die Feindschaft der Einzelnen.

Ist der Brief in Rom geschrieben, so sind um so erklärlicher die Berührungen wie mit dem Epheserbrief, so auch mit dem Römerbrief. Man vergleiche Stellen wie 2, 13—14 mit Röm. 13, 1—4; 2, 6—7 wegen theilweise gleicher Abweichung des Citats vom Grundtext und von LXX und gleichartiger Verknüpfung von Jes. 8, 14 u. 28, 16 mit Röm. 9, 33. Vielfach erinnern Einzelheiten des Gedankens und Ausdrucks an den Römerbrief, so 1, 14 an 12, 2; 4, 1 an 6, 6—7; 5, 1 an 8, 18. Daß der Verfasser durch Erinnerung an den Epheser- und Römerbrief so mannigfach bestimmt wird, daß es sich nicht umgekehrt verhält, gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn auch solches sich findet, was an den Jakobusbrief erinnert (vgl. 1, 6—7 mit Jak. 1, 2—3; 1, 24 mit 1, 13; 4, 8 mit 5, 20; 5, 5—6 mit 4, 6. 7. 10). Von Jerusalem her kannte er den Brief Jakobi, auf der Reise nach Rom hat er den Epheserbrief und in Rom den Römerbrief kennen gelernt.

Bei alledem hat der Brief eine ausgeprägte Eigenthümlichkeit. Die alttestamentlichen Beziehungen gehen hier durch den ganzen Brief hindurch, was bei Paulus nur, und anders verursacht, im Hebräerbrief sich findet. Aber dies kommt weniger in Betracht, als die Eigenthümlichkeit des Alles beherrschenden Grundgedankens, daß die Gegenwart eine Zwischenzeit ist zwischen Christi Hingang zu Gott durch die Auferstehung und seiner Wiederoffenbarung, in welcher die Christen in der Fremde leben und sich hiernach zu verhalten haben; und daß sie einerseits eine Zeit des Leidens ist durch die Feindschaft gegen den Namen Christi, für welches Christi Leiden das Vorbild, andererseits der Hoffnung auf die Vollendung des Heils, welche tröstet um das Leiden der Gegenwart. Dieser Grundgedanke erinnert an die Reden Petri Akt. 2 u. 3. Nicht als wenn jene

Reden dort wörtlich so überliefert wären, wie Petrus sie hielt, aber ihre Anschauungsweise ist dieselbe wie des Briefes. Während aber dort zu Juden geredet ist, welche Jesum gekreuzigt haben und nun bekehrt werden sollen, so hier zu Heiden, welche bekehrt sind und deshalb durch ihre Volksgenossen zu leiden haben, indem sie als κακοποιοί geschmäht und nach 4, 15—16 als solche behandelt werden.

Zu der heidnischen Christenheit von Syrien und Cilicien bestand von Anfang an eine Beziehung der Muttergemeinde, mittelbar auch zu der von Barnabas und Paulus gesammelten von Pamphilien, Pisidien, Lykaonien. Nicht so zu der Christenheit derjenigen Landschaften, welche in der Ueberschrift unseres Briefes genannt werden, zu der heidnischen Christenheit Kleinasiens außerhalb des Taurus. Wenn aber Petrus über Ephesus und Korinth nach Rom ging, so knüpfte er Beziehungen an; und wenn er so schrieb, daß der Inhalt seines Schreibens an den Epheserbrief erinnert, so bekannte er sich zu dem Werk des Paulus, welcher die dortigen Gemeinden gestiftet, und zu seinem Evangelium, wie er denn auch den Brief an sie durch Sylvanus, Pauli Gefährten auf jener ersten Reise durch Galatien und Phrygien nach Mysien, sandte. Ihn kennen die Gemeinden persönlich; und wenn er den Brief Petri, in dem wir ein ähnliches Rundschreiben erkennen, wie in dem Epheserbrief, überbringt, so ist ihnen dies ein Zeugniß der Eintracht zwischen beiden Aposteln. Aber auch eine ausdrückliche Berufung auf Paulus und seine Briefe finden wir 1, 12 (ἃ νῦν ἀνηγγέλη ὑμῖν διὰ τῶν εὐαγγελισαμένων ὑμᾶς) und 12, 1 (τοῦτο δέ ἐστιν τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς), nicht aber 5, 12 (ἔγραψα παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ εἰς ἣν ἑστήκατε), indem der Sinn dieser Stelle nicht ist, er wolle ihnen bezeugen, daß sie im richtigen Gnadenstand sich befinden, sondern daß ihr Stand (obgleich sie leiden müssen) wahrhaftig Gnadenstand ist. Aus dem Umstand, daß Petrus den Johannes Markus, der, als Paulus an die Epheser und Kolosser schrieb, im Begriff stand, Rom zu verlassen und sich in das Innere Kleinasiens zu begeben (Kol. 4, 10), nach Rom mitgenommen hat, können wir schließen, was den Apostel dahin geführt hat. Markus war unter den jüdischen Bekennern

Jesu, welche in Rom zur Zeit der Haft des Paulus Christum verkündigten, ohne zur Genossenschaft des Heidenapostels zu gehören, fast der einzige gewesen, der sich in der Weise seines Wirkens von Liebe, statt von Eifersucht und Feindseligkeit gegen ihn bestimmen ließ. Als nun Markus Rom verließ, hatte die Feindseligkeit der anderen um so freieren Lauf (Phil. 1, 15—17). Entschloß sich nun Petrus, nach Rom zu gehen, so steht, da er den Markus dahin mitnahm, zu vermuthen, daß er es that, um denen zu wehren, deren Feindseligkeit gegen Paulus eine in der Gemeinde der Welthauptstadt allermeist verderbliche Zwietracht anzurichten drohte. Daß Paulus nicht in Rom war, als Petrus den Brief schrieb, ist uns durch den Umstand, daß er keinen Gruß von ihm bestellt, um so sicherer verbürgt, je absichtlicher wir ihn dem Brief an die Epheser sich anschließen sahen. Haben wir aber richtig erkannt, was ihn dahin geführt hat, so wird zwischen der Klage des Paulus über die Feindschaft der dort Christum verkündigenden Juden Phil. 1, 15—17 und zwischen der Hinkunft des Petrus nicht viele Zeit inmitten gelegen haben. Das Jahr, in welchem Paulus frei kam, wird auch das Jahr sein, in welchem Petrus sich aufmachte. Denn hätte er seinen Brief geschrieben nach jenem Wüthen Neros gegen die römischen Christen, so könnte er von letzterem um so weniger geschwiegen haben, als er ausdrücklich dessen gedenkt, daß seine Leser, was ihnen um Christi willen widerfährt, mit ihren Brüdern in der Welt theilen. Der Brief ist also zwischen des Paulus Abreise von Rom, welche in den Herbst des Jahres 63 fällt, und zwischen dem Spätsommer oder Herbst des Jahres 64, der Zeit des neronischen Wüthens verfaßt.

Wäre Petrus der, wie Holsten[1]) sich ihn vorstellt, so könnte er diesen Brief nicht geschrieben haben. Aber zu dem Petrus, den wir aus dem Galaterbrief kennen, paßt er[2]). Was man sonst gegen die Aechtheit des Briefes vorgebracht, ist ohne Belang. Die einzige ernstliche Schwierigkeit würde aus der Voraussetzung einer allgemeinen und obrigkeitlichen Christenverfolgung erwachsen, da von

[1]) Z. Evangel. des Paulus u. des Petrus S. 214 ff. — [2]) Vgl. v. Hofmann a. a. O. VII, 1 S. 227 f.

einer solchen vor der Regierung Trajans nichts bekannt ist. Aber jene Voraussetzung ist irrig und kann sich auf 4, 15 f. nicht stützen. Und wenn man sagt, daß der Name Χριστιανός erst später aufgekommen sein könne, so ist dies ebenso verkehrt. Er wird da entstanden sein, wo man Heiden an Christum gläubig werden sah, ohne daß sie Juden wurden.

Geschichtliche Zeugnisse hat der Brief so alte und gewichtige, wie wenig paulinische; zunächst aus dem Gebiete, wohin er gerichtet ist. Papias hat sich nach Eusebius[1]) auf ihn bezogen, ihn dann aber sicherlich als petrinisch bezeichnet, da er seine Gewährsmänner zu nennen pflegt. Und Polykarp schreibt c. 1, indem er unwillkührlich Petrinisches aus Akt. 2, 24 und 1 Petr. 1, 8 verbindet: ὃν ἤγειρεν ὁ θεὸς λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ᾅδου, εἰς ὃν οὐκ ἰδόντες πιστεύετε, πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ. Der Brief findet sich in der Peschito, wird mit Namen citirt von Irenäus[2]) und Tertullian[3]), wie von Clemens Alexandrinus und Origenes[4]), und von Eusebius[5]) unter die ὁμολογούμενα gerechnet. Bei dem Vorhandensein solcher Zeugnisse verfängt es wenig, daß im muratorischen Kanon[6]) die auf Petrus bezügliche Stelle unklar ist.

Der zweite Brief Petri.

Der Brief fehlt in der Peschito und vor Clemens Alexandrinus finden sich keine deutlichen Spuren von ihm. Dieser hat nach Eusebius[7]) kurze Auszüge und Uebersichten aller biblischen Bücher hergestellt, auch vom Brief Judä und den katholischen Briefen. Er hat also wohl auch vom 2. Brief Petri eine Uebersicht

---

[1]) h. e. III, 39. — [2]) adv. haer. IV, 9, 2 u. 16, 5; vgl. Euseb. h. e. V, 8. — [3]) scorp. c. 12. — [4]) Vgl. das Verzeichniß der Stellen bei Griesbach Symb. crit. II, p. 601 ss. — [5]) h. e. III, 25. — [6]) Vgl. v. Hofmann a. a. O. VII, 3 S. 172 f. — [7]) h. e. VI, 14.

gegeben; aber daraus ersieht man nicht viel mehr, als daß er selbst ihn für kanonisch gelten ließ. Denn in der Reihe der Schriften, von denen er solche Uebersichten gab, nennt Eusebius auch den Brief Barnabä und die Apokalypse Petri, von der das muratorische Fragment bemerkt, daß sie in Rom neben der Apokalypse des Johannes gebraucht werde. Der muratorische Kanon fügt hinzu, daß Manche beide Apokalypsen überhaupt nicht gebraucht wissen wollten. Da nun Clemens Alexandrinus unter die Zahl solcher Schriften, die er als heilige behandelte, auch solche aufnahm, wie den Brief Barnabä, so läßt sich daraus, daß er allem Anschein nach auch den zweiten Brief Petri mitrechnete, nicht einmal auf das Maß kirchlicher Geltung schließen, welche diese Schrift damals hatte. Origenes[1]) gebraucht den Brief viel; es ist aber bedeutsam, daß er schreibt, Petrus habe einen Brief hinterlassen, mag sein, auch einen zweiten, ἀμφιβάλλεται γάρ. Didymus[2]) sagt geradezu von dem Brief: non est (igitur) ignorandum, praesentem epistolam esse falsatam, quae licet publicetur, tamen in canone non est, und Hieronymus[3]) bemerkt, daß die große Verschiedenheit des Ausdrucks in den beiden Briefen des Petrus Anstoß erregt habe: Scripsit (Petrus) duas epistolas, quae catholicae, quarum secunda a plerisque ejus esse negatur propter stili cum priore dissonantiam.

Es ist dieses Urtheil über den Brief um so auffälliger, je nachdrücklicher sich der Verfasser als Petrus kundgibt. Er bezeichnet sich mit dem vollen Namen Συμεὼν Πέτρος. Er sagt, daß er nun bald aus diesem Leben gehen werde, wie ihm auch Jesus selbst kundgethan (1, 14 vgl. mit Joh. 21, 18). Sodann erinnert er daran, daß er und andere Apostel Jesu Verklärung mit ansahen (1, 16 vgl. mit Matth. 17, 1). Ferner finden wir eine ausdrückliche Beziehung auf den 1. Brief Petri (3, 1), auf Paulus und dessen Briefe (3, 15—16). Es sind dies auffällige Absichtlichkeiten, wenn der Brief nicht von dem Apostel ist; und wir müßten doch wohl dem Briefe ansehen, was seinen Verfasser dazu bestimmte, ihn mit dieser Absichtlichkeit für petrinisch gehalten wissen zu wollen. Schon

[1]) Vgl. Euseb. h. e. VI, 25. — [2]) Vgl. Lücke Quaestiones ac vindiciae Didymianae. Part. I. Gött. 1829 u. Credner, Einl. in das N. T. S. 669. — [3]) de viris ill. c. 1.

dies veranlaßt uns, den Inhalt näher zu betrachten, sodann aber müssen wir auch zusehen, ob im Gedankenkreise des Briefs Eins und das Andere uns begegnet, was uns entweder den Brief als mit dem ersten verwandt darstellt oder uns fremdartig vorkommt und ihn verdächtigt.

Gerichtet ist der Brief nach 1, 1 an οἱ ἰσότιμον ἡμῖν λαχόντες πίστιν, wo ἰσότιμος an Akt. 15, 9 erinnert, also, da der Verfasser doch wohl unter ἡμῖν seine mit ihm an Jesum gläubigen Volksgenossen versteht, an Heidenchristen und zwar, wie die Stelle 3, 1 zeigt, an dieselben, für welche der 1. Brief bestimmt ist. Wenn man den Eingang des Briefes der Verworrenheit angeklagt hat sei es hinsichtlich des Gedankengangs oder des Periodenbaus, so ist beides nicht richtig und nur Schuld der Ausleger, welche zum Theil durch Aufnahme falscher Lesarten und zum Theil durch unrichtige Verbindung der Sätze die erste Periode verwirrten. Der Vordersatz, welcher von ὡς τὰ πάντα (v. 3) bis δεδώρηται reicht, benennt unsere Befähigung, das zu thun, wozu der Nachsatz ermahnt. In letzterem ist der Absichtssatz ἵνα διὰ τούτων (nämlich auf πάντα τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν bezüglich) γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως vorausgeschickt. Derselbe hängt ab von dem mit doppeltem Participialsatz versehenen Hauptsatze ἐπιχορηγήσατε κτλ. v. 5. „In Anbetracht dessen — sagt der Verfasser —, daß des Herrn Jesu göttliche Macht uns das Alles geschenkt hat, was dazu dient, daß man Leben habe und Frömmigkeit beweise, mittelst der Erkenntniß dessen, der uns kraft seiner Herrlichkeit und Tugend berufen; nachdem sie uns also geschenkt hat, wodurch (nämlich durch das zu wahrhaftem Leben und zur Frömmigkeit diensame) uns die theuerwerthen und größten Verheißungen geschenkt sind, so sollt ihr, um durch dasselbe göttlicher Natur theilhaft zu werden, dem in der Welt herrschenden, in der Begierde sich auswirkenden Verderben entronnen, aber eben deshalb (καὶ αὐτὸ τοῦτο δέ) allen Eifer daran wendend in und mit eurem Glauben die Tugend entgegenbringen u. s. f.“ Man sieht, wie die Aufzählung dessen, was sie entgegenzubringen haben, derartig ist, daß immer das vorhergehende Stück nicht sein soll ohne das folgende. Vorausgesetzt ist (v. 1) die πίστις; in und mit ihr gilt es zu beweisen τὴν ἀρετήν d. i. die

sittliche Tüchtigkeit zum Gutesthun; in und mit dieser τὴν γνῶσιν, welche den, der das Gute will, auch das Richtige thun lehrt, in und mit dieser τὴν ἐγκράτειαν, welche sich alles Dings entschlägt, das in der Ausrichtung des Guten hinderlich ist, in und mit dieser τὴν ὑπομονήν, welche ausdauert unter aller Erschwerung des Gutesthuns und Allem, was um des Guten willen widerfährt, in und mit dieser τὴν εὐσέβειαν, welche mit allem Thun Gottes Ehre sucht, in und mit dieser τὴν φιλαδελφίαν, welche mit Allem den Brüdern dient, in und mit ihr τὴν ἀγάπην, welche aller Menschen Bestes will. In dem Maße — fährt der Verfasser v. 8 ff. fort —, als diese Stücke bei ihnen vorhanden sind, bringen sie entsprechende Frucht der Erkenntniß Jesu Christi, während sie sonst beweisen, daß sie blind sind für die Wahrheit und der ihnen zu Theil gewordenen Sündenvergebung vergessen haben, deren Gedächtniß sie anhalten müßte, dankbar das Gute zu thun. Also sollen sie ihre Berufung und Erkürung festbeständig zu machen bedacht sein, damit sie eingehen in das Reich Gottes.

Mit dieser Vermahnung zu sittlicher Bethätigung des Christenthums, ohne welche es weder eine wahrhafte Erkenntniß Jesu Christi gäbe, noch eine Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit, beginnt diesmal der Verfasser seinen Brief. Denn so zu ermahnen achtet er für seine Pflicht, da er durch Jesu Vorhersagung weiß, daß sein Abthun der Behausung, sein Abscheiden aus dem Leibe ein rasch eintretendes ist. Und er wird sich (v. 15) darum bemühen, daß sie auch je und je, wann immer Anlaß dazu ist, nach seinem Hinscheiden dessen sich erinnern können, wozu er sie ermahnt hat. Ist er doch einer von denen, welche von Jesu Machtherrlichkeit und Wiedererscheinung zeugen können und zwar auf Grund ihres Erlebnisses der ihm wunderbar zu Theil gewordenen Bezeugung seiner Gottessohnschaft, so daß ihnen nun das prophetische Schriftwort vom Tage des Herrn um so gewisser ist, welchem die Leser ihre Aufmerksamkeit zugewendet halten sollen, aber ohne es nach menschlicher Eigenweisheit deuten zu wollen, da es auch nicht hervorgegangen ist aus menschlichem Erkenntnißtrieb. So ist die Ermahnung des Verfassers in eine Erklärung, warum er sie gebe, und diese in eine Erinnerung ausgegangen, was sie an der apostolischen

Verkündigung der Machtherrlichkeit und Zukunft Christi, welche eine Bestätigung der alttestamentlichen Weissagung sei, haben.

Es wird aber — wird 2, 1 ff. fortgefahren —, wie es damals ψευδοπροφῆται gab, auch ψευδοδιδάσκαλοι geben, die jedoch so gewiß dem göttlichen Gericht verfallen, als Engel, die da sündigten, — der Verfasser nimmt hier Bezug auf das Genes. 6, 2 ff. von den בְּנֵי הָאֱלֹהִים Erzählte — nicht verschont, eine ganze Welt mit Ausnahme so Weniger durch die Fluth verderbt, Sodom und Gomorrha zerstört und nur Lot daraus errettet wurde. Die Vermessenheit dieser Lehrer, die sich fälschlich dafür geben, ihr Mißbrauch der sinnlichen Dinge, ihre Lästerung der darin waltenden Mächte wird v. 10—13 geschildert, v. 14—16 ihres Wandels Verworfenheit, nachdem sie wie Bileam, gleich dem sie auch zu Schanden werden, vom rechten Wege abgewichen sind, endlich v. 17—22 ihre Verkehrtheit, daß sie das Widerspiel dessen sind, wofür sie sich geben, und das Widerspiel dessen gewähren, was sie verheißen. Es handelt sich also um eine Verkehrung des Christenthums zu einer Theorie der Unsittlichkeit, welche der sinnlichen Schöpfung ihre Ehre nimmt, Gottes Schöpfung zu sein, so daß man sie mißbrauchen kann, ja durch Mißbrauch den darin waltenden Mächten Abbruch thut.

Diese kunstförmig gestaltete, folgerichtig durchgeführte Beschreibung ist ebenso Weissagung wie 1 Tim. 4, 1; 2 Tim. 3, 1, indem die Präsentia von v. 10 an nach ihrem Zusammenhang mit den vorhergehenden Futuris gefaßt sein wollen und die Präterita v. 15 sich daraus erklären, daß von dem, was jene ψευδοδιδάσκαλοι sind, darauf zurückgegangen wird, wie sie es geworden.

Es ist wie eine Wendung zum Schlusse, wenn nun der Verfasser 3, 1 f. fortfährt, dieser Brief solle wie der vorige die Leser dazu ermuntern, des von den Propheten Gesagten und der apostolischen Lehre eingedenk zu bleiben (vgl. den Ausdruck τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος mit 1 Petr. 1, 12: διὰ τῶν εὐαγγελισαμένων ὑμᾶς). Aber jene ἐντολή sammt dem von den Propheten Gesagten wäre ja nichtig, wenn es kein Ende der Dinge gäbe. Daher er sich nun vor solchen zu warnen veranlaßt sieht, die es leugnen werden, wenn es verzieht. Wie die sekten-

bildende Verkehrung der christlichen Lehre, von der Kap. 2 die Rede ist, im Gegensatz steht zu der εὐσέβεια (1, 3), so bringt der Spott derer, welche sagen, es bleibe immer, wie es ist, um die Hoffnung der ἐπαγγέλματα (1, 4). Jene ἐμπαῖκται würden nicht so sagen, wenn sie des Fluthgerichtes gedächten, welches die damalige Welt verderbte. Wie schon einmal ein Gericht ergangen, so wird dereinst ein Gericht kommen, gleichviel ob früher oder später, das die gegenwärtige Welt mit Feuer verzehren wird. Irrthümlich hat man in dieser Aussage 3, 10 eine dem Briefe eigenthümliche Lehre von einem schließlichen Weltbrand zu finden gemeint. Sie beruht auf Solchem, was schon von der alttestamentlichen Weissagung her bekannt und geläufig ist. Die Leser sollen jenen ἐμπαῖκται kein Gehör geben, wenn die παρουσία, die ἡμέρα τοῦ κυρίου verzieht, sondern bedenken, daß für Gott der Unterschied längerer oder kürzerer Zeit nicht besteht, und darin, daß es länger währt, Gottes Langmuth erkennen. Die Aussicht auf das Ende, das diese Welt verzehrt und eine neue schafft, soll — und hiemit kehrt der Brief nun wieder in seinen Anfang zurück, jene Ermahnung wiederaufnehmend — bewirken, daß man sich befleißigt, makelfrei zu sein und sich des Herrn Langmuth zum Heil gedeihen läßt, καθὼς καὶ ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς Παῦλος κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ σοφίαν ἔγραψεν ὑμῖν (v. 15), ὡς καὶ ἐν πάσαις ταῖς ἐπιστολαῖς λαλῶν ἐν αὐταῖς περὶ τούτων κτλ. Wie der Verfasser hier am Schluß seines Briefes, wie so eben bemerkt, auf den Anfang zurückkommt, so gilt auch dieses περὶ τούτων 3, 16 von eben dem, worauf sich das περὶ τούτων 1, 12 bezieht, und es ergibt sich sonach der Sinn, daß, wenn Paulus vom christlichen Wandel spricht, er ebenso, wie Petrus selbst, zu einem die gegenwärtige Heilszeit als solche nützenden Streben nach Fehllosigkeit ermahnt. Und da nun der Brief an denselben Leserkreis geht, wie der erste, so verweist uns das ὑμῖν ἔγραψεν zunächst auf den Epheserbrief, welcher wesentlich solche Ermahnungen und nicht ohne Hinweis auf das Ende enthält z. B. 4, 10; 5, 6, womit zu vergleichen Kol. 3, 4; Röm. 12, 1 f. Wenn es dann heißt, in den Briefen allen, die er geschrieben, hat sich Paulus ebenso ausgesprochen, wenn er hievon handelte, so ist dabei nicht eine geschlossene Sammlung paulinischer Briefe vorausgesetzt, sondern

der Apostel redet nur von denjenigen, die er kannte, und gedenkt ihrer nur, um zu betonen, daß Paulus die Heiligung ebenso fordere, wie er selbst. Was nun das folgende ἐν αἷς (nicht ἐν οἷς) ἐστὶν δυσνόητά τινα κτλ. anlangt, so wird der Verfasser hiebei wiederum an solches denken, was mit dem Inhalt seines eigenen Briefs zusammenhängt. In eben jenen Gegenden, für welche die Briefe an die Epheser und Kolosser bestimmt waren, ist jener Irrthum aufgekommen, dessen Paulus 2 Tim. 2, 18 gedenkt, als ob die Auferstehung schon geschehen sei. Er konnte sich aber gerade an Worte Pauli anschließen und wird sich auch auf sie bezogen haben. Wenn Paulus den Christen zuruft (vgl. Kol. 3, 1; Eph. 2, 6): „Ihr seid mit Christo auferstanden", so konnte heidnische Abneigung gegen die Auferstehung (vgl. 1 Kor. 15) auf solche Aeußerungen sich berufen. Damit war aber dann gesagt, was 2 Petr. 3, 4 ausgedrückt ist mit den Worten: ἀφ' ἧς γὰρ οἱ πατέρες ἐκοιμήθησαν, πάντα οὕτως διαμένει ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως. Wer so lehrte, der meinte eines solchen Ringens, wie es Paulus von sich bezeugte, das ihn erst ans Ziel bringen, der künftigen Auferstehung mittheilhaft machen sollte, überhoben und wirklich schon fertig zu sein, wie man dem Paulus unterschob, daß er von sich halte (Phil. 3, 11 ff.). In denen also, welche so lehrten, werden wir diejenigen zu erkennen haben, von denen Petrus, der in Kleinasien von ihnen Kenntniß genommen haben konnte, in diesem an kleinasiatische Christenheit gerichteten Briefe sagt, daß sie Schwerverständliches in paulinischen Briefen und namentlich in dem Brief, auf den er sich zunächst bezieht, dem an die Epheser, ihnen selbst zum Verderben, verdrehen. Von dieser Lehre aus konnte es, wenn sich die Lehre von der Gottfremdheit der sinnlichen Welt dazu schlug, zu der in 2 Petr. 2 vorhergesehenen Rechtfertigung der Unsittlichkeit kommen[1]).

Vergleichen wir den zweiten Brief Petri mit dem ersten, so fällt uns besonders dies in die Augen, daß die Aussicht auf die Erscheinung Christi und das Ende der Dinge die beiden Briefe von Anfang bis zu Ende beherrscht, aber in verschiedener Weise. Im ersten Brief dient diese Aussicht besonders zur Tröstung und

[1]) Vgl. v. Hofmann a. a. O. VII, 2 S. 119 f.

Mahnung; denn um das Verhältniß der Christen zur außerchristlichen Welt, in deren Mitte sie sind, ist es dort zu thun. Im zweiten Brief aber dient sie zur Mahnung und Warnung, denn hier handelt sichs um die Gefahren, welche innerhalb der Christenheit selbst aufkommen werden, um eine künftige Verkehrung des Christenthums in eine Theorie der Unsittlichkeit und eine Sicherheit des Unglaubens an das Ende. Weil man die Verschiedenheit des Zwecks übersah, zu welchem das eine und das andere Mal die Aussicht auf das Ende der Dinge betont wird, weil man als gegenwärtig nahm, was der Brief als künftig hinstellt, gerieth man in Zweifel an seiner Aechtheit. Wäre er aber nur unter Petri Namen verfaßt, so wäre zu erwarten, daß uns aus der Vorhersagung in Kap. 2 u. 3 eine häretische Erscheinung der nachapostolischen Zeit entgegenblickte. Nun ist es aber gerade die Undeutlichkeit des dort entworfenen Bildes, worüber man klagt. Es lassen sich die Züge desselben an dem, was uns aus der nachapostolischen Zeit von Häresie bekannt ist, nicht mit historischer Augenfälligkeit nachweisen. Wer also etwa den Brief in der nachapostolischen Zeit geschrieben hätte, um dem Petrus ein Wort gegen die Schäden der damaligen Christenheit in den Mund zu legen, hätte seine Absicht nicht erreicht.

Läge eine Dichtung vor, so wäre weiter zu erwarten, daß uns der Brief in dem Aeußeren viel an den ersten Brief Petri erinnerte. Nun ist dies aber nicht der Fall. Wohl erinnern uns die Grundgedanken an den ersten Brief; aber man mag nun auf den Gang des Briefes sehen oder auf die Wendungen und Ausdrucksweisen: in Allem hat der zweite Brief fast gar keine Aehnlichkeit mit dem ersten, und auch jene Grundgedanken sind im zweiten Brief, wie wir sahen, ganz anders gewendet. Man darf nicht übersehen, was uns bei der Untersuchung des ersten Briefs entgegentrat, daß derselbe nach Anlage und auch hinsichtlich der Stilweise, ja des Ausdrucks dem Epheserbrief auf das Auffallendste gleicht. Eine absichtliche Abhängigkeit Petri fanden wir hierin, und es ist nicht die ihm eigenthümliche Ausdrucksweise, die uns dort begegnete. Im zweiten Brief gewahren wir eine größere Unbeholfenheit der Wendungen, und der Ausdruck ist von dem des ersten Briefs um so verschiedener, als Gegenstand und Inhalt ganz

anders ist als dort. So offenbar nun aber der zweite Brief nicht Nachbildung des ersten ist, so begegnet uns doch nicht Weniges, was in einer mehr zufälligen Weise an den Verfasser des ersten Briefs erinnert. Es sind an sich unbedeutende Dinge, aber solche, die eben gerade so aussehen, wie Spuren einer sprachlichen Gewöhnung. Je größer die Verschiedenheit des Ausdrucks im Großen und Ganzen ist, um so größeren Belang haben solche Spuren. Man vergleiche I, 1, 19 ἄσπιλος καὶ ἄμωμος mit II, 3, 14 ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι und 2, 13 σπῖλοι καὶ μῶμοι. Dies scheint eine dem Verfasser geläufige Verbindung. Man erwäge ferner den Gebrauch von ἀρετή I, 2, 9 und II, 1, 3; 1, 5, das in beiden Briefen sich findende, bei Paulus nur 1 Kor. 3, 12 u. Hebr. 13, 4 vorkommende τίμιος; ἀσέλγεια begegnet viermal in beiden Briefen, sonst im N. T. nur sechsmal. Auffällig ist das häufige Vorkommen von βλασφημεῖν, βλάσφημος, βλασφημία, der Gebrauch von ἀναστρέφεσθαι und ἀναστροφή, von ἴδιος statt des Pronomens I, 3, 1. 5; II, 1, 3; 2, 16; 3, 17. Es sind dies Einzelheiten, welche an sich nicht die Gleichheit des Verfassers beweisen könnten; aber sie sind darum so auffällig, weil die Verschiedenheit des Stils auf verschiedene Verfasser deuten könnte.

Was soll uns nun aber zu einem sichern Urtheil über diesen Brief bestimmen? Es bleibt nichts mehr zu erwägen, als sein Verhältniß zum Briefe Judä, zu dessen Untersuchung wir deßhalb übergehen. Stammt der zweite Brief Petri von dem Apostel, der den ersten verfaßt hat, so hat er ihn bald nach letzterem und für denselben Leserkreis verfaßt. Da Paulus als noch lebend erscheint, so sind beide in der Zeit zwischen des Paulus Reise ins Morgenland und des Petrus Tod geschrieben, wenn Petrus vor Paulus den Tod erlitten hat.

Der Brief Judä.

Nachdem sich dessen Verfasser über die Urheber einer inmitten seines Leserkreises aufgekommenen lästerlichen und unsittlichen Lehre ausgesprochen, so zwar, daß ihre Zeichnung in sachlicher Beziehung, wie im Ausdruck durchweg an 2 Petr. 2 erinnert, schreibt er v. 17: *ὑμεῖς δέ, ἀγαπητοί, μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τ. κ. ἡ. Ἰ. Χ., ὅτι ἔλεγον ὑμῖν · ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου ἔσονται ἐμπαῖκται κτλ.* Dies klingt wie eine Erinnerung an 2 Petr. 3, 3. Das Wort *ἐμπαίκτης* findet sich außerhalb dieser beiden Stellen im N. T. nicht, und die Verbindung mit *κατὰ τὰς ἰδίας αὐτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι* ist eigenthümlich genug. Dazu ist 2 Petr. 3 vorausgegangen: *μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων κτλ.*, was dem Verfasser des Briefes Judä bei seiner Hinweisung auf jene Stelle mit ins Gedächtniß kam. Oder täuscht dieser Schein? Ist umgekehrt die petrinische Stelle auf den Brief Judä zurückzuführen und überhaupt die Verwandtschaft beider Briefe daraus zu erklären, daß der Verfasser des 2. Briefes Petri in eine Vorhersagung umsetzte, was er im Briefe Judä als vorhandene Wirklichkeit geschildert fand?

Der Brief Judä richtet sich an die Christen ohne örtliche Einschränkung. Dem Verfasser ist, wie er bevorwortet, während er angelegentlich bedacht war, ihnen *περὶ τῆς κοινῆς σωτηρίας* zu schreiben, die Nothwendigkeit erwachsen, sie zum Kampfe für die christliche Lehre zu ermahnen, indem sich Menschen in die Christenheit eingeschlichen haben, die Gottes Gnade verkehren in Liederlichkeit und Jesum Christum nicht für den einigen Herren über Alles gelten lassen. Er nennt sie v. 4 *οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα*, also die von vorlängst her gezeichnet worden als bestimmt, dem Gericht zu verfallen, welches eben darin besteht, daß sie in solche Frevel gerathen. Da diese ganze Stelle an 2 Petr. 2, 1 f. erinnert, wo jene *ψευδοδιδάσκαλοι* bezeichnet sind als *τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι, ἐπάγοντες ἑαυτοῖς ταχινὴν ἀπώλειαν*, so fragt sichs, ob jenes *προγεγραμμένοι* nicht darauf gehen kann, daß dort zuvorgesagt ist von Solchen, die jetzt vorhanden sind?

Wie dann Petrus auf Gerichte der Vergangenheit hinweist, welche verbürgen, daß solcher Gottlosigkeit das Gericht nicht fehlen wird, so geht auch Judas sofort dazu über, erinnert auch an das Gericht über Engel, die abtrünnig geworden, an das Gericht an Sodom und Gomorrha; anstatt aber auf das Fluthgericht sich zu beziehen, verweist er darauf, daß *κύριος λαὸν ἐκ γῆς Αἰγύπτου σώσας τὸ δεύτερον τοὺς μὴ πιστεύσαντας ἀπώλεσεν*. Letzteres Beispiel hat man häufig irrig gedeutet. Was vor Allem das *τὸ δεύτερον* anlangt[1]), so kann sich dasselbe nur auf die mit *λαὸν ἐκ γῆς Αἰγύπτου σώσας* benannte Thatsache als auf eine erstmalige Rettungsthat Gottes beziehen, und man wird also einem Falle nachfragen müssen, wo Gott an Israel ein Gleiches that, wie mit der Errettung aus Aegypten, aber mit dem Unterschied, daß dies Mal, was er dem Volke that, nicht, wie dort, ihm in seiner Einheitlichkeit (*λαός*) zu Gute kam, sondern diejenigen, welche nicht glaubten, nämlich seine Errettung nicht gläubig hinnahmen, hinterher zu Grunde gingen. Diese zweite Errettung in Israels Errettung aus der Wüste zu finden ist unmöglich, da von einer solchen nie die Rede ist und auch keine Rede sein kann. In der alttestamentlichen Weissagung ist die Erlösung Israels, welche der aus Aegypten gegenübergestellt wird, keine andere als diejenige, in welcher sich Jehovas Verheißung schließlich erfüllt: von ihr heißt es Jes. 11, 11 dem *τὸ δεύτερον* der vorliegenden Stelle entsprechend: יוֹסִיף אֲדֹנָי שֵׁנִית יָדוֹ. Sie hat sich mit der Erscheinung dessen zu erfüllen begonnen, von dem gesagt war Matth. 1, 21: *αὐτὸς σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν*, und den Unglauben, welcher von seiner Erlösung nichts wissen wollte, hat Gott an denjenigen, die sich desselben schuldig machten, gestraft. Wenn wir mit dieser Erklärung der Stelle im Rechte sind, so haben wir an ihr ein Anzeichen, daß das Sendschreiben nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer verfaßt ist. Dann aber ist es jünger als der zweite Brief Petri, welcher des Gerichtes über die Ungläubigen Israels nicht gedacht hat.

Dieses vom Geschick Israels hergenommene Beispiel ist das erste, weil es eine erlöste Gemeinde betraf, welche dadurch der

[1]) Vgl. a. a. O. S. 159 ff.

Strafe des Unglaubens nicht entging. Der zweite mit einem τε angeschlossene, also dem ersten gleichartigen Fall betrifft Engel, welche ihre eigene Herrschaft nicht behalten, sondern die ihnen zugehörige Wohnung verlassen haben und welche Gott mit immerwährenden Banden auf das Gericht eines großen Tages unter Finsterniß behalten hat. Es ist hier Bezug genommen auf dieselbe Gen. 6, 2 berichtete Thatsache, an die wir uns auch 2 Petr. 2, 4 erinnert gefunden haben. Ebenso wenig als Gott sein aus Aegypten erlöstes Volk wegen seines Unglaubens, ebensowenig als er die Engel, welche ihre Stellung und ihren Stand verlassen haben, verschont hat, ebensowenig wird er — darauf will der Verfasser hinweisen — derer schonen, welche ihren Christenstand aufgegeben haben. Im dritten Beispiel werden jenen Engeln hinsichtlich ihres Geschicks, der unnachläßlichen Fortdauer ihrer Strafe, wie hinsichtlich ihres unnatürlichen Sündigens die Städte des Thales Siddim gleichgestellt.

Zwischen der Erinnerung an diese Gerichte (v. 5—7) und zwischen der Versicherung, daß diejenigen, im Hinblicke auf welche an sie erinnert worden, der Strafe Gottes verfallen werden (v. 14 bis 15), liegt eine Schilderung ihres Thuns und Wesens, welche ihre Verdammnißwürdigkeit zeichnet, und zwar erstlich nach der Größe ihrer Versündigung (v. 8—11), dann nach dem, was sie in der Gemeinde und für sie sind (v. 12—13). Ersteres geht in ein Wehe aus, Letzteres in eine Hindeutung auf die Verdammniß, welche ihrer wartet, indem sie dem in der Sintflut vorbildlich ergangenen Gerichte verfallen.

In ihren Träumen — denn dies ist ihr Denken und Lehren — versündigen sie sich — sagt der Verfasser v. 8 — in einer mit der Sünde Sodoms vergleichbaren Weise. Sie verunreinigen an ihnen selbst die menschliche Natur, indem sie sich den Lüsten hingeben; sie verneinen die Herrschaft, welcher die Welt untersteht, indem sie die Welt ihrer Ehre entkleiden, Gottes Schöpfung zu sein; sie lästern Wesen, denen eine Machtherrlichkeit eignet, indem sie die Geister, die in der Welt walten, für das nicht anerkennen, was sie als gottgeschaffene Wesen sind. So mißbrauchen sie dann die Dinge dieser Welt den Geistern zum Trotz, die darin walten, lästern, was

sie nicht kennen, und mißbrauchen, was sie sinnlicher Weise kennen, sich selbst zum Verderben. All dies erinnert an 2 Petr. 2, 10—12, wo auch dasjenige, was hier von dem Erzengel Michael gesagt ist, daß er im Streit um Mose's Leichnam gegen Satan kein Lästerwort geredet habe, in Form eines allgemeinen Satzes vorkommt, indem es heißt, daß von den Verstörern der Gemeinde die Gewalten gelästert werden, gegen welche ἄγγελοι ἰσχύϊ καὶ δυνάμει μείζονες ὄντες οὐ φέρουσιν παρὰ κυρίῳ βλάσφημον κρίσιν. Uebrigens geht das von Michael Gesagte auf eine Sage zurück, welche Origenes[1]) in einem Buche περὶ ἀναβάσεως oder ἀναλήψεως Μωϋσέως enthalten nennt. Wann dieses Buch entstanden sei, läßt sich bei der Unbenützbarkeit der Stelle[2]), aus welcher es sich, soweit die Schrift bis jetzt erhalten vorliegt, vielleicht ermitteln ließe, schlechterdings nicht näher bestimmen.

Desgleichen erinnert die Schilderung ihres Wandels, wie sie als Schmutzflecken im christlichen Gemeinschaftsleben nur profanen Genusses wegen an den Gemeindemahlzeiten Theil nehmen, und was da weiter von ihrem schandvollen und schuldvollen Wesen gesagt ist (v. 12—13) an 2 Petr. 2, 17, ebenso wie der Hinweis darauf, daß Henoch's Weissagung des Gerichts auch ihnen gelte (v. 14 f.), an die petrinische Vergleichung des Gerichts der Fluth mit dem zukünftigen.

Eine neue Wendung beginnt mit v. 16, indem demjenigen gegenüber, was es um diese Menschen ist, gesagt wird, wie sich die Leser verhalten sollen. Von jenen gilt, daß sie als gottlose Menschen — ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς v. 15 wird fälschlich zum Vorhergehenden gezogen — über das Geschick des Menschen murren, als hätten sie sich über Gott zu beschweren, während sie ihren Lüsten nachwandeln, und daß sie gewaltige Reden führen, als ob sie über Alles hinaus wären, dabei aber denjenigen schön thun, von welchen sie sich Vortheile versprechen. Dem gegenüber sollen (v. 17 f.) die Leser dessen gedenken, was die Apostel vordem geredet haben, welche von der letzten Zeit gesagt, daß da ihren Lüsten nachwandelnde Spötter sein

[1]) de principiis III. 2, 1. — [2]) Vgl. Fritzsche Libri V. T. pseudep. S. 146; Volkmar Mose Prophetie und Himmelf. S. 148.

werden, nicht als wenn sie an dem hier von ihnen Ausgesagten als die dort Geweissagten zu erkennen seien, sondern damit man sie bei ihren hocheinherfahrenden Reden für nichts Anderes halte, als für jene Spötter der letzten Zeit. Und ferner heißt es v. 19 von jenen, sie seien die Systematiker der Gottlosigkeit, des Geistes ermangelnd, der zum geistlichen Verständniß nöthig sei. Denn τῶν ἀσεβειῶν v. 18 gehört zu οὗτοί εἰσιν οἱ ἀποδιορίζοντες und ἀποδιορίζειν verhält sich zu διορίζειν definiren, wie ἀποδιαιρεῖν zu διαιρεῖν abtheilen; jenes von haarspaltendem Definiren, dieses vom Treffen von Unterabtheilungen gebraucht. Solche Wissenschaftlichkeit sollen sich die Leser nicht imponiren lassen, sondern (v. 20) auf Grund ihres heiligen Glaubens sich fortbauend und betend im Geiste sich behalten in der Liebe Gottes unter Warten auf das Erbarmen Jesu Christi, und erkennen, wer zu retten ist, aber mit Vorsicht, daß sie sich nicht über dem Verkehr mit denen, derer sie sich annehmen, mit dem Sündengräuel derselben beflecken.

Zum Verständniß dieses Schriftstücks, welches wie der erste und zweite Brief Petri oder wie der an die Epheser ein zur Verbreitung in einem größeren Kreis bestimmtes Schriftstück ist, bedarf es ebensowenig einer Beihülfe aus dem zweiten Brief Petri als umgekehrt. Es gibt sich als eine Warnung vor Irrlehrern, deren Erscheinen geweissagt war. Und da es an eine apostolische Weissagung erinnert, welche wörtlich so im zweiten Brief Petri zu finden ist, so sollte man denken, daß der zweite Brief Petri die Weissagung enthält, welche der Brief Judä für erfüllt erklärt. Das Umgekehrte läßt sich aus dem Verhältniß des ersteren zum letzteren im Einzelnen nicht erweisen. Man sagt etwa, bei Judas habe Alles den Charakter der Ursprünglichkeit, während sich 2 Petr. 2 das Bestreben zeige, den Ausdruck zu vereinfachen und zu erleichtern. Darauf kam man, weil man von der falschen Vorstellung ausging, als habe ein Verfasser den anderen nachgeahmt. Aber so ist es ja gar nicht. Judas brandmarkt jene Verstörer der Gemeinde, indem er daran erinnert, daß sie das Bild derer zeigen, von denen 2 Petr. 2 gesagt ist, daß sie kommen werden. Da hat er jene Weissagung im Gedächtniß. Aber er schreibt diese nicht aus; er hat sie nicht vor sich wie ein Excerptor, sondern in freiester Weise verwendet er im

Verlauf seines selbstständigen Briefs den Inhalt jener Weissagung, von der er zeigen will, daß sie hier erfüllt sei. Es ist eine einzige Stelle, die wirklich den Eindruck machen kann, als ob 2 Petr. 2 das vereinfacht sei, was wir bei Judas in ausgeführterer und darum schwierigerer Gestalt finden, nämlich die bereits oben besprochene Stelle Judä v. 9 im Verhältniß zu 2 Petr. 2, 11. Hier kann es scheinen, daß derjenige, welcher die letztere Stelle geschrieben, erleichtere, was er bei Judas gefunden. Allein so wie die Stelle 2 Petr. 2, 11 lautet, muß man glauben, der Verfasser habe an Sach. 3, 2 gedacht und seinen allgemeinen Satz auf Grund jenes Beispiels ausgesprochen. Denn wenn auch dort nur im Verlauf eines prophetischen Gesichtes Sacharja's etwas der Art vorkommt, so war doch der Verfasser des 2. Briefs Petri deßhalb nicht weniger berechtigt, auf jene Stelle hin die allgemeine Aussage zu thun. Hat dann Judas diese Stelle des zweiten Briefs Petri in Erinnerung gehabt, so konnte ihm dabei immerhin ein wirklich geschichtlicher Vorgang aus dem alten Testament in Erinnerung kommen; denn für einen solchen galt das, worauf er sich bezieht, ob es sich gleich nur in Gestalt der erläuternden Sage an die Erzählung von Mose's Tod anschließt. Es verhält sich ja auch nicht so, daß immer, wo auf Alttestamentliches Bezug genommen ist, der Brief Judä das Speziellere hätte und der 2. Brief Petri das Allgemeinere. Es ist z. B. nicht so bei der Erwähnung Bileams oder des Gerichts über Sodom. Und was jene Engel betrifft, von denen der Verfasser des 2. Briefs Petri sagt, daß sie gesündigt, während der Judasbrief, daß sie ihre Herrschaft verließen, so müssen ja beide Verfasser nicht an das, was man den „Fall der Engel" nennt, gedacht haben. Es ist der Vorfall Gen. 6, 1—4, auf den sie Bezug nehmen. Eine Beziehung auf jenen Fall Satans und seiner Engel würde mit 1 Petr. 5, 8 nicht stimmen, mag nun der Verfasser der beiden Briefe Petri Einer sein oder mag der Verfasser des zweiten nur unter dem Namen Petri geschrieben haben. Wenn vom Geschick jener Engel, jener בְּנֵי הָאֱלֹהִים Gen. 6, 2, im alten Testament nichts zu lesen steht, so hat es damit eine ähnliche Bewandtniß, wie mit der 1 Petr. 3, 20 sich findenden Ausdeutung dessen,

was die Schrift von Noah sagt[1]). Wie aber der Verfasser des Briefs Judä bald individualisirend ausführt, was 2 Petr. 2 nur angedeutet, bald nur andeutet, was dort ausgeführt ist, so verwendet er auch Eigenes, um einen dortigen Gedanken auszuführen, wie jener Hinweis auf das Fluthgericht durch Anführung einer auch an diesen Sündern, wie damals in der Fluth an den Zeitgenossen Noahs sich erfüllenden Weissagung Henochs zeigt.

Daß, wie Weiß[2]) behufs des Erweises der Priorität des Briefes Judä behauptet, übereinstimmende Ausdrücke in beiden Briefen nur solche sind, die sich im zweiten Brief Petri sonst nicht finden, ist unerweislich. Was nach Ausscheidung desjenigen, was gar nicht in Betracht kommen kann, übrig bleibt, ist nur Weniges und für den beabsichtigten Beweis nicht ausreichend. Was in dem Hinweis auf das Gericht über Engel im petrinischen Brief τηρεῖν εἰς κρίσιν, bei Judas τηρεῖν εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας heißt, ist in jenem 2, 9 an einer Stelle, welche bei Judas nicht ihres Gleichen hat, τηρεῖν εἰς ἡμέραν κρίσεως genannt. Und daß βλασφημεῖν 2 Petr. 2, 10. 12 eine andere aus Judä 8—10 entnommene Bedeutung habe, als vorher 2, 2, ist unrichtig; nur das Objekt ist verschieden[3]).

Wir haben uns bisher noch gar nicht darauf eingelassen, daß Judas in seinem Brief Apokryphisches benütze. Ob ein apostolischer Mann solcher Benützung fähig ist oder nicht, ist nicht von vorneherein gewiß, so daß man darnach über den Brief zu urtheilen hätte. In Wahrheit sind aber nicht, wie man meint, apokryphische Schriften citirt. Doch wie verhält sichs dann mit der v. 14 f. angeführten Weissagung Henoch's, welche man dem apokryphischen Buch Henoch entnommen sein läßt? Dieses Buch, welches nach den Einen aus vorchristlicher, wohl gar makkabäischer, nach Anderen aus nachapostolischer Zeit, wohl gar der Hadrians stammt, enthält allerdings die angeführte Weissagung Henochs. Aber die Auslegung von Henoch Kap. 90, auf welche sich jene Meinung einer so frühen Abfassungszeit des ursprünglichen Buches Henoch gründet, ist falsch.

---

[1]) Vgl. v. Hofmann a. a. O. VII, 2 S. 53. — [2]) Theol. Stud. u. Krit. 1866 S. 262. — [3]) Vgl. v. Hofmann a. a. O. S. 228. f.

Nach der richtigen ist dort von Johannes dem Täufer und von der Gemeinde Jesu die Rede, und was den dort begegnenden Messiasnamen Menschensohn anlangt, so läßt sich Angesichts solcher Stellen, wie Matth. 16, 3; Joh. 12, 34 nicht annehmen, daß er denjenigen, welchen gegenüber sich Jesus so genannt hat, eine gebräuchliche Verheißung des verheißenen Heilandes gewesen sei. Was die Stelle Jud. 14 f. anlangt, so findet sich ihr Inhalt gleich zu Anfang des Buchs und unmittelbar dahinter beginnen die Abgeschmacktheiten. Um so wahrscheinlicher ist, daß ein jüdischer Christ an jene Worte Henochs, wie er sie in dem Brief Judä fand, sein Machwerk anschloß, das übrigens erst durch mancherlei Einschiebungen zu seinem nachmaligen Umfang angewachsen ist[1]). Und die bruchstückweise wieder aufgefundene ascensio Moysis, in welcher Origenes jene Erzählung von dem Streit Michaels mit Satan fand, scheint ebenso und wohl auf Anlaß dieser Worte des Briefes Judä im Anfang des zweiten Jahrh. n. Chr. im Anschlusse an die jüdische Sage verfaßt, welche sich an Deut. K. 34 angeschlossen. Es verhält sich also nicht so, daß der Verfasser des Briefes Judä diese Schriften citirte, sondern er bezieht sich auf solches, was sich andeutungsweise oder sagenhaft an die Thora angeschlossen hatte, nicht anders, als wie sich sonst die Verfasser der neutestamentlichen Schriften auf Alttestamentliches beziehen. Und er thut damit, nur in auffallend reichlichem Maße, dasselbe, was uns auch sonst begegnet, z. B. an Stellen, wie Akt. 7, 22; Gal. 4, 29; 2 Tim. 3, 8.

Es liegt also hierin kein Grund, zu zweifeln, daß der Verfasser ein Bruder des Jakobus sei, welcher in der Apostelgeschichte schlechthin Jakobus heißt. Haben wir v. 5 nicht mißverstanden, so ist das Schreiben nach der Zerstörung Jerusalems verfaßt. Und hiezu paßt auch sein sonstiger Inhalt. Von solchen Irrlehrern, wie wir sie noch im zweiten Brief an Timotheus geschildert fanden, findet sich keine Spur. Aber es ist gekommen, wie dort 2, 16

---

[1]) Vgl. die Auseinandersetzung v. Hofmann's über das Buch Henoch a. a. O. S. 205 ff. u. Schriftbew. I, S. 420 ff., woselbst auch eine Uebersicht über die Literatur. S. auch v. Hofmann's Abhdlg. in d. Ztschr. der deutschen morgenl. Ges. 1852. VI, 1.

gesagt ist, daß ἐπὶ πλεῖον προκόψουσιν ἀσεβείας. Die in Apok. 2, 14. 24 mit Bileam Verglichenen lehren πορνεύειν καὶ ἐσθίειν εἰδωλόθυτα unter dem Vorgeben, daß sie ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ Σατανᾶ. Sie lehren, daß man an heidnischem Wesen und Treiben sich betheiligen, in heidnischer Zuchtlosigkeit leben möge, indem man gerade dadurch Satan zu Schanden mache. Sie finden sich dort in Ephesus, Pergamus, Thyatira, also in einer Gegend, wohin die beiden Briefe Petri und nun auch der Brief Judä sich richteten. Mit denjenigen, welche nach 2 Petr. 3, 16 στρεβλοῦσιν, was Paulus lehrte, hat die Verkehrung des Christenthums zu einer Theorie der Unsittlichkeit begonnen, wie Petrus sie in Aussicht stellte; und Judas und Johannes reden von ihr als einer vorhandenen, und zwar Judas so, daß man sieht, wie sie eben erst aufgekommen ist, während sie für Johannes, welcher die einzelnen Gemeinden nach ihrem Verhalten zu diesem nikolaitischen Thun lobt oder straft, nichts Neues mehr ist.

Wer war nun aber der Judas, von welchem dieser Brief herrührt? Er nennt sich v. 1 Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου. Da muß also ein Jakobus dazumal in der Weise gekannt gewesen sein, daß, wenn man einen Jakobus nannte, sich von selbst verstand, welcher gemeint war. In der Apostelgeschichte finden wir nun seit dem Tod des Jakobus, des Sohnes des Zebedäus, des Bruders des Johannes, immer einen Jakobus schlechthin genannt, z. B. 12, 17; 15, 13; 21, 18. An letzterer Stelle erscheint er als das Haupt der Gemeinde zu Jerusalem. Denn es kommt Paulus zunächst zu ihm. Dort sammeln sich dann die Aeltesten. Der gleiche Fall ist es Gal. 2, 12, wo es von solchen, die von der Muttergemeinde in Jerusalem nach Antiochien kamen, heißt, sie seien gekommen ἀπὸ Ἰακώβου. Da vertritt der Name Jakobus offenbar den Namen der Gemeinde zu Jerusalem. Gal. 2, 9 erscheint Jakobus neben Kephas und Johannes ebenso wie Akt. 15, 13 neben Kephas. 1 Kor. 15, 7 wird er neben den Aposteln überhaupt ebenso sonderlich benannt, wie vorher v. 5 Kephas neben den Zwölfen, so daß man meinen muß, wie sich dort Kephas zu den Zwölfen verhält, so verhalte sich nun Jakobus zu den ἀπόστολοι. Hat nun seit dem Tod des Jakobus, des Sohnes des

Zebedäus, ein Jakobus eine solche Stellung eingenommen, daß Paulus, wenn er den Korinthern von einem Jakobus schrieb, sicher voraussetzen konnte, daß sie wußten, welchen Jakobus er meine, so wird es eben dieser Jakobus sein, als dessen Bruder sich Judas bezeichnet. Nun begegnet aber Luk. 6, 16; Akt. 1, 13 unter der Zahl der Zwölfe ein nach einem Jakobus benannter Judas und man muß fragen, ob dies etwa derselbe ist wie der *Ἰούδας ἀδελφὸς Ἰακώβου* Jud. 1. Der Genetiv kann zur Bezeichnung eines solchen Verhältnisses wohl gebraucht werden. Im neuen Testament selbst hat dieser Genetiv eine weite Ausdehnung. So heißt es z. B. Luc. 24, 10 *Μαρία ἡ Ἰακώβου* d. i. Maria, die Mutter des Jakobus; ein ander Mal ist *γυνή* zu suppliren, nämlich Matth. 1, 6: *ἡ τοῦ Οὐρίου* d. i. das nach Uria benannte Weib, das Weib des Uria. Dieselbe Bewandtniß hat es mit Joh. 19, 25. Man muß es also als möglich anerkennen, daß der nach Jakobus benannte Judas ein Bruder eines Jakobus war und im Unterschied von anderen Judas Genannten so hieß. So wird der eine Jakobus nach seinem Bruder Johannes benannt Akt. 12, 2, weil unter der Zwölfzahl noch ein anderer Jakobus ist. Es könnte also im Unterschied von Judas Iscarioth der andere Judas (vgl. Joh. 14, 22) nach seinem Bruder Jakobus geheißen haben. Dies ist dann derselbe, welcher Matth. 10, 15 mit Jakobus Alphäi zusammen und Marc. 3, 18 hinter diesem Jakobus Alphäi zunächst genannt ist. Er heißt auch *Λεββαῖος* und *Θαδδαῖος*. Aber warum nennt sich dieser Judas nicht einen Apostel des Herrn, sondern nur *δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ*? Wir haben denselben Fall in der Apokalypse, wo der Johannes, welcher die Gesichte geschaut, sich nur einen Knecht Christi nennt. Und ebenso bezeichnet sich Jakobus in der Ueberschrift seines Briefes. Aber ist dieser Jakobus, der sich schlechthin *Ἰάκωβος* nennt, ohne sich näher zu bezeichnen, wirklich ein Apostel? Den Namen *δοῦλος Ἰ. Χ.* kann sich jeder Christ beilegen. In der That wird es jener Jakobus sein, von dem wir oben sprachen. Aber es fragt sich, ob er denn für einen der Zwölfe zu achten sei, für den Jakobus Alphäi und ob er nicht „der Bruder des Herrn" ist? So bezeichnet ihn Paulus Gal. 1, 19. Ist aber diese Stelle nicht so angethan, daß man meinen muß, dieser „Bruder des Herrn" sei

eben auch ein Apostel gewesen? Da wir wissen, welche Stellung jener Jakobus einnahm, so begreift sich, daß es Paulus als selbstverständlich voraussetzt, er habe diesen Jakobus besucht; denn er konnte die Gemeinde nicht besuchen, ohne ihr Haupt zu sehen. Warum bezeichnet ihn aber Paulus dann, indem er dies als selbstverständlich hinstellt, gerade als „Bruder des Herrn", während er denselben später nur Jakobus schlechthin nennt? Es erklärt sich dies daraus, daß damals der andere Jakobus, der Bruder des Johannes noch lebte, im Unterschied von welchem Paulus den Jakobus, welchen er sah, näher bezeichnen mußte.

Wie man von Gal. 1, 19 herkommend glauben muß, daß der hier „Bruder des Herrn" genannte Jakobus selbst auch Apostel gewesen, so sieht es auch in der Apostelgeschichte ganz so aus, als ob derselbe Jakobus von da an, wo der Tod des Jakobus Zebedäi berichtet ist, deßwegen schlechtweg Jakobus hieße, weil nun der Leser an einen anderen Jakobus als an den Alphäi nicht mehr denken kann. Wenn Alphäus Vater dieses Jakobus war, so vergleichen sich die beiden Bezeichnungen, daß Jakobus Sohn des Alphäus und daß er Bruder des Herrn heißt, mit den beiden näheren Bezeichnungen des anderen Jakobus, welcher Sohn des Zebedäus und Bruder des Johannes genannt wird. So würde sich erklären, wie es kommt, daß derselbe, welcher einmal nach Alphäus heißt, das andere Mal Bruder des Herrn genannt wird. Es steht diese Bezeichnung im zwiefachen Gegensatz gegen die nähere Bezeichnung des anderen Jakobus. Aber wie konnte denn nun der, welcher Sohn des Alphäus heißt, darum dennoch Bruder Jesu genannt werden? Es werden mit Maria auch Brüder und Schwestern Jesu erwähnt, die Brüder mit Namen (Matth. 13, 55; Marc. 6, 3). Die Brüder Jesu kommen immer mit der Mutter zusammen vor, so daß man sieht, sie machen mit Maria und vordem mit Jesus Eine Familie aus als Hausgenossen der Maria; und man ist durch nichts veranlaßt, nicht leibliche Söhne der Maria zu verstehen. Von diesen wird nun aber Jakobus, Sohn des Alphäus, unterschieden, wenn er unter den Zwölfen vorkommt, dadurch, daß sein Vater Alphäus sei (Akt. 1, 13). Und wie es scheint, wird nun auch seine Mutter genannt, auch eine Maria, aber nicht diejenige,

welche Jesu Mutter ist. Matth. 27, 56 kommt unter den Frauen eine Maria vor, welche Maria, die Mutter des Jakobus und Joses heißt, die Mutter also eines Jakobus, neben welchem als sein Bruder ein Joses genannt wird. Sie heißt daher bei Marcus einmal des Jakobus, dann des Joses, dann beider Mutter (15, 40—47; 16, 1). Die Stelle 15, 40 nennt diesen Jakobus ὁ μικρός in offenbarem Unterschiede von einem Ἰάκωβος ὁ μέγας. Wer ist nun der μικρός? Wir sehen uns wieder auf einen Gegensatz von zwei Jakobus hingewiesen. An der Stelle Joh. 19, 25[1]) nennt der Erzähler vier (nicht drei) Frauen, welche unter Jesu Kreuz waren; Jesu Mutter und ihre Schwester, dann zwei Marien, die eine als ἡ τοῦ Κλωπᾶ, die andere als ἡ Μαγδαληνή bezeichnet. Der Name Κλωπᾶς in dieser Form kommt sonst nicht vor, aber es ist wohl derselbe Name, welcher gräcisirt Ἅλφαιος (חַלְפַּי) heißt. Ist nun Ἅλφαιος = Κλωπᾶς, so ist die nach diesem benannte Maria eben die auch nach Jakobus dem Kleinen benannte. Der Sohn des Alphäus ist ein und derselbe mit dem „jüngeren Jakobus", Sohn des Klopas und einer Maria. Wer war nun jener Klopas, welchen die Evangelisten, besonders Johannes, als bekannt voraussetzen unter diesem Namen? Die sichersten Nachrichten über dergleichen Dinge wird man da finden, wo am meisten Zusammenhang mit der ehemaligen Muttergemeinde zu Jerusalem stattfindet, bei den Resten der jüdischen Christenheit. Auch der Zeit nach steht Hegesippus[2]) diesen Dingen nahe genug, um uns am sichersten Auskunft zu geben. Er nennt den Klopas einen Bruder des Joseph; den Jakobus, den Vorsteher der Gemeinde in Jerusalem, nennt er dieses Klopas Sohn und bezeichnet ihn und seinen Bruder, der nach ihm Vorsteher war, als Vettern (ἀνέψιοι) des Herrn; aber doch heißt er denselben Jakobus ohne Bedenken „Bruder des Herrn". Da ist also von Hegesippus ἀδελφός im weiteren Sinne gemeint, wie Matth. 1, 11. So erklärt sich, warum in den clementinischen Homilien[3]) Jakobus heißt ὁ λεχθεὶς ἀδελφὸς τοῦ κυρίου. Er war nicht der leibliche Bruder Jesu. Nun erklärt sich auch, warum der

[1]) Vgl. Luthardt z. d. St. — [2]) Eusebius II, 23; III, 11; IV, 22. — [3]) XI, 35.

Judas, welcher nach dem Jakobus heißt, nicht als „Bruder des Herrn" bezeichnet wird. Man hatte nicht nöthig, diesen Judas im Unterschied von einem anderen so näher zu bezeichnen. Den Jakobus bezeichnet man gegenüber dem Bruder des Johannes als „Bruder des Herrn"; aber weil diese Bezeichnung im weiteren Sinne gemeint ist, so gilt dies nicht ohne Weiteres für seinen Bruder Judas, sondern diesen nennt man nach seinem Bruder Jakobus. Auffallend ist nur die Wiederkehr derselben Namen in der Familie des Joseph und der Maria und der des Klopas und der Maria. Das Weib des Klopas heißt ebenso die Mutter eines Jakobus und Joses, als Jesu Mutter als Mutter eines Jakobus und Joses erscheint. Wie sehr aber in verwandten Familien die gleichen Namen wiederkehrten, dafür liefert die Geschichte des Herodianischen Hauses Zeugniß.

Das Ergebniß unserer Untersuchung ist nun, daß der Jakobus, welcher der Vorsteher der Gemeinde in Jerusalem gewesen, ein und derselbe ist mit jenem Sohn des Alphäus, der sich unter den Zwölfen befindet, und daß er als leiblicher Verwandter Jesu, als Vetter des Herrn, gegenüber dem Jakobus, welcher Bruder des Johannes hieß, auch „Bruder des Herrn" genannt wird, ohne daß er ein leiblicher Bruder Jesu war. Dann ist aber auch Judas, „der Bruder des Jakobus", kein anderer als der unter den Zwölfen nach Jakobus benannte. Es ist Judas Thaddäus, von dem unser Brief stammt, und der Jakobus, dessen Bruder er ist und von dem wir auch einen neutestamentlichen Brief besitzen, ist Sohn des Alphäus.

Wie erklärt sichs nun aber, daß die Schrift eines Apostels, wie der Brief Judä, in dem einen Theil der Kirche als kanonisch galt, in dem anderen nicht? In der Peschito steht der Brief nicht. Im muratorischen Kanon wird er als kanonisch aufgeführt (in ecclesia habetur), aber nicht so, wie man herausgelesen hat[1]), daß er und die johanneischen Briefe als nicht von Judas und Johannes, sondern als von Freunden derselben geschrieben bezeichnet würden. Vielmehr heißt es, daß sie in der Kirche und als von Freunden Salomos d. h. Christi zu seiner Ehre verfaßt seien (sapientia in

[1] Credner, Gesch. d. neutest. Kan. S. 163.

honorem Salomonis ab amicis ipsius scripta). Nur gelegentlich kommt Tertullian[1]) auf den Brief zu sprechen, indem er des Buches Henoch gedenkt, von dem er sagt, beim Apostel Judas habe es ein Zeugniß für sich. Origenes[2]) bedient sich des Briefes häufig, aber so, daß man sieht, er habe nicht allgemeine Geltung.

Obige Frage gilt ebenso in Bezug auf die neutestamentliche Schrift, welche sich als Brief eines Jakobus gibt, in welchem wir den Sohn des Alphäus, den Apostel, den Vorsteher der Muttergemeinde in Jerusalem erkannten, und nicht minder in Bezug auf den zweiten Brief Petri. Wir untersuchen, ehe wir antworten, noch den Jakobusbrief.

Der Brief des Jakobus.

Als diejenigen, an welche der Brief gerichtet ist, sind genannt v. 1 *αἱ δώδεκα φυλαὶ αἱ ἐν τῇ διασπορᾷ*. An „die zwölf Stämme in der Zerstreuung" richtet sich Jakobus. Indem er sich aber Knecht Jesu Christi nennt, dient diese Selbstbezeichnung, welche jeden gleich wissen läßt, ob dieser Brief ihn angeht oder nicht, zur Beschränkung des Leserkreises auf die an Jesum gläubigen Juden, auf das *Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ* (Gal. 6, 16), welches sich von dem jüdischen Volke dadurch unterschied, daß es sich nicht bloß in den Ländern des Heidenthums, wie das alttestamentliche Israel, sondern überall auf Erden in der Fremde wußte. Es wird sonach *διασπορά* hier in demselben Sinne gebraucht sein, wie wir es in dem Eingang des ersten Briefes Petri fanden[3]).

Da Jakobus zu dem ganzen christgläubigen Israel spricht, so hebt er mit dem an, was durch die allen ihm Angehörigen gemeinsamen Lage, sofern sie Fremdlinge in feindlicher Umgebung sind, veranlaßt ist und ermahnt sie, die Anfechtungen, welche sie mit sich

---

[1]) de cultu femin. III, c. 1. — [2]) Vgl. Schott a. a. O. p. 432. — [3]) Vgl. v. Hofmann a. a. O. VII, 3 S. 8 ff.

bringt, für das Gegentheil deſſen zu achten, was dem natürlichen Menſchen die ihm widerfahrenden Anfechtungen ſind. Für eitel Freude ſollen ſie achten, was ihnen da begegnet, weil dies ausharrende Geduld wirkt. Andererſeits thut in anfechtungsvoller Lage Weisheit Noth. Um die ſollen ſie bitten, aber gläubig bitten, nicht getheilten Herzens, wie der Arme wäre, der ſeine Niedrigkeit ſeine Bekümmerniß, und der Reiche, der ſeinen Reichthum ſeinen Ruhm ſein ließe, mit welchem er doch vergeht, während derjenige, der die Anfechtung beſteht, den ewigen Lohn empfängt. Dafür, daß die Anfechtung zur Sünde wird, iſt nicht Gott verantwortlich zu machen, von dem eitel Gutes kommt und der uns durch ein Wort der Wahrheit in ein ewiges Leben geboren hat.

Von dem Verhalten unter dem, was ihnen allen widerfährt, geht der Apoſtel über zu dem thätigen Verhalten, welches der ihnen gemeinſame Chriſtenſtand mit ſich bringt. Hat ſie Gott durch ein Wort der Wahrheit in dieſen Lebensſtand geboren, ſo müſſen ſie (1, 19 ff.) das Wort, wo es an ſie kommt, gerne hören und aufnehmen, aber auch nicht bloß hören, ſondern thun, erſteres im Gegenſatz zu dem ſelbſtiſchen Eifer, zu hören, ſtatt zu lernen, letzteres im Gegenſatz zum Selbſtbetrug einer Frömmigkeit ohne ſittlichen Werth, ohne Liebesbethätigung und Reinerhaltung von der Welt. Die Liebesbethätigung kommt zuerſt zur Beſprechung in Kap. 2 und zwar fängt Jakobus mit der Rüge einer Verletzung der Liebe an, die beſonders auffällig iſt, weil ſie in verſammelter Gemeinde geſchieht. Das Anſehen der Perſon tadelt er, daß man die Reichen, welche in die verſammelte Gemeinde kommen, der ſie nicht angehören, höher ehrt als die Armen. Es iſt dies eine Verletzung der Liebe, welche des Geſetzes Erfüllung, aus weltlicher Rückſicht. Von dieſer gemeindlichen Verletzung der Liebe geht er über zu dem Mangel an Liebe, den der Einzelne beweiſt, wenn er ſich mit einem unfruchtbaren Glauben, der ſich des geſetzerfüllenden Thuns der Liebe entſchägt, begnügt, als reiche derſelbe aus, um in Gottes Augen ſo zu ſein, wie er uns haben will 2, 12—26. Von der Forderung des Thuns geht dann Jakobus zurück auf die des Hörens ſtatt des Redens. Er warnt vor ſelbſtiſcher Neigung zur Lehrmeiſterei, indem er zu erwägen gibt die Sünden, in welche

verfällt, wer seine Zunge nicht im Zaum hat, und wie schwer dies ist 3, 13—18. Von da geht er über zu dem, was die Ursache des Unfriedens in der Christenheit ist, zu der Weltliebe, welche sich mit der Gottesliebe vertragen will, während sie den Menschen zum Feinde Gottes macht. Die hieraus sich ergebende Ermahnung läuft aus in das Wort ταπεινώθητε ἐνώπιον κυρίου 4, 1—10. Mit dieser Demuth Gotte, dem alleinigen Gesetzgeber und Richter, gegenüber ist es unvereinbar, sich über den Mitchristen zu Gericht zu setzen (4, 11—12), und der Demuth Gotte, dem Herrn unseres Lebens, gegenüber widerspricht es, zu thun, als könne man seinen Lebensgang selbst bestimmen, statt dies Gott anheimzugeben (4, 13 bis 17), und auf Reichthum zu pochen, der in Sünden erworben und in Hoffahrt verpraßt wird, ohne der Zukunft und des Gerichtes zu gedenken (5, 1—6).

Das Gericht, welches solcher Reichen wartet, leitet nun zu der Weisung über, wie der Fromme der richterlichen Zukunft des Herrn entgegenharren soll in Langmuth und Geduld (5, 7—11). Solches Verhalten schließt in sich, daß man nicht, wo Einem Unrecht geschieht, gegen die seufzt, von denen es geschieht, und nicht mit eidlichen Betheuerungen die Gelassenheit verläugnet, die für ihr Recht nur ein schlichtes Ja und Nein hat (v. 12).

Nach der Ermahnung, was der Christ nicht thun soll, wo ihm Leides geschieht oder Unrecht, folgt noch eine Weisung, was er thun soll in den verschiedenen Lagen, in denen er sich, sei es durch göttliche Schickung oder durch eigene Schuld, befinden kann. Er verweist für sie alle auf das Gebet, auf das eigene der Bitte in schlimmen und des Lobpreises in guten Tagen, auf das gemeindliche der Fürbitte, die der Kranke begehren und die ihm gewährt werden soll, endlich auf das brüderliche der Fürbitte, die in Gewissensnoth gesucht und geleistet werden soll (4, 13—18).

Das Schlimmste aber, was einem Christen begegnen kann, ist die Abirrung von der Wahrheit. Daher schließt der Apostel v. 19 mit einer Weisung für einen solchen Fall, die geeignet ist, zur Bemühung um die Wiederbekehrung eines Solchen aufzufordern. In diesem Fall ist es mit Fürbitte nicht gethan, geschweige daß man einen Solchen aufgeben und seinem Irrwege überlassen soll.

Der Brief, welcher ebenso wie der des Judas und die beiden petriniſchen, auf Vervielfältigung berechnet war, bewegt ſich, wie man ſieht, um lauter Gegenſätze, wie Anfechtung nnd Wohlleben, Hören und Reden, bloßes Hören und Thun, Reich und Arm, Glaube und Werke, irdiſche Weisheit und himmliſche, Weltliebe und Gottesfreundſchaft, Hoffahrt und Demuth, Zukunft des praſſenden Reichen und Erwartung des Bedrängten, Leiden und Wohlgemuthheit, eigene und fremde Sünde. Auch gewahrt man, wie immer das Folgende, ſei es Rüge oder Ermahnung durch das Vorhergehende veranlaßt iſt. Immer aber ſind es ſpruchförmige Aeußerungen chriſtlich-ſittlichen Ernſtes, in Sprache und Geiſtesart, ſoweit Neuteſtamentliches mit Altteſtamentlichem vergleichbar iſt, den Proverbien, dem Buch der Weisheit, dem Buch Sirach, an welches ſich auch viele Anklänge finden, verwandt. Der Verfaſſer iſt mit dieſer Art auch außerkanoniſcher Schriften befreundet, ähnlich wie wir bei ſeinem Bruder Judas Sagenhaftes fanden, das ſich in der Ueberlieferung an die h. Geſchichte angeſchloſſen hat.

Aus dem, was der Verfaſſer rügt und wozu er ermahnt, erſieht man, welche ſittliche Schäden und welche äußere Lage des Leſerkreiſes er vor Augen hat. Es iſt die Neigung, auf Geld und Gut Werth zu legen, welche er tadelt, ferner die Betriebſamkeit in Geſchäften des Erwerbs, das Begnügen mit einem bloßen Fürwahrhalten der Wahrheit, die Luſt zu ſelbſtſüchtiger Verwerthung der religiöſen Erkenntniß. Hierin zeigen ſich die eigenthümlichen Fehler des jüdiſchen Weſens. Es ſind aber an Jeſum gläubige Juden, an welchen er Solches rügt, ſolche, über die (2, 7) der h. Name Jeſu genannt iſt. Als chriſtliche Juden haben ſie ihre eigenen Verſammlungen; ſie bilden ein eigenes Gemeinweſen mit Vorſtehern (5, 14). In der Gemeinſchaft ſind auch Reiche, aber vorwiegend Arme. Sie werden um ihres Bekenntniſſes willen angefochten; aber im Ganzen ſieht die Zeit, welche ſich uns hier darſtellt, nicht nach einer Verfolgung aus; nur die Einzelnen leiden etwa um ihres Bekenntniſſes willen durch Einzelne. Nirgend gewahrt man eine Bezugnahme auf einen Unterſchied jüdiſcher und heidniſcher Chriſten, außer ſoferne 2, 25 auf die Rahab Bezug genommen iſt, welche aus der Heidenwelt in die Gemeinde Jehovas

übergetreten. Aber man begegnet keiner Ermahnung, wie sie im Hinblick auf heidnische Herkunft veranlaßt wäre. All dies weist auf eine verhältnißmäßig frühe Abfassung des Schreibens hin. Aber vor dem Jahr 44 ist es nicht verfaßt; sonst würde sich der Verfasser von dem anderen Jakobus durch eine Näherbezeichnung unterscheiden. Doch auch wohl nicht viel später. Man findet freilich für eine so frühe Zeit das Gemeindeleben zu entwickelt[1]). Aber soll man denn annehmen, die Bekennerschaft Jesu habe dort, wo sie ihren Anfang nahm, Decennien hindurch eines geordneten Gemeinschaftslebens entbehrt? Sobald sie sich an einem Orte gemeindlich ordnete, bedurfte sie einer Vorsteherschaft, wie sie dieselbe von dem gottesdienstlichen Gemeinleben her, in welchem sie vorher gestanden, gewohnt war. Mehr aber, als daß es eine Vorsteherschaft gab, die von Gemeinde wegen an den Einzelnen handelte, ist 5, 14 nicht zu finden. Auch die sittlichen Schäden, welche der Brief rügt, sind keineswegs erst in späterer Zeit möglich. Nachdem die durch des Stephanus Tod verursachte Verfolgung vorüber war, begann eine ruhige Zeit für die Gemeinde, in welcher sie reichlichen Zugang hatte; und Jeder, der die Taufe begehrte, erhielt sie. Dazu paßt der Inhalt des Briefs. Der stärkste Beweis für seine Abfassung in so früher Zeit liegt aber darin, daß noch kein Bedürfniß nach Belehrung über Heilsthatsachen vorhanden ist, sondern nur Ermahnung zu einem dem Christenstand entsprechenden Verhalten, ferner in der Art und Weise, wie der Verfasser auf die Zukunft Jesu hinblickt. Hieraus ist die Stelle 5, 14 f. zu erklären, wo derjenige, welcher in schwere Krankheit versunken, angewiesen wird, die Aeltesten zu sich zu rufen, damit ihr Gebet ihm aufhelfe. Dies erinnert an 1 Thess. 4, 13, wo wir sahen, daß die Christen in Thessalonich erschracken, wenn Einzelne dahinstarben, ohne Jesu Wiederkunft zu erleben, und an 1 Kor. 11, 30, wo Paulus den Umstand, daß ihrer Viele aus der Gemeinde erkrankt sind oder sterben, als sonderliche Heimsuchung derselben darstellt. So lange Jesu Wiederkunft in so naher Aussicht stand, wie vor Jerusalems Zerstörung, mußte es dem Einzelnen schwer sein, sterben zu müssen, ohne Jesu

[1]) Schmidt, Der Lehrgehalt des Jakobusbriefs S. 25.

Wiederoffenbarung in Herrlichkeit erlebt zu haben, welche den Gläubigen aus diesem vergänglichen Leben ohne Tod hinüberhelfen sollte in ein Leben der Verklärung. Daher ist es nach Jak. 5, 14 eine Sache der Anfechtung, daß Einer schwer erkrankt, und kann Jakobus dem gemeindlichen Gebet die Erhörung so zuversichtlich zusprechen. Endlich will beachtet sein, daß, wäre der Brief nach dem Akt. K. 15 berichteten Vorgang geschrieben, der Gegensatz von heidnischen und jüdischen Bekennern Jesu nicht unberührt geblieben sein würde. Vor jenem Vorgang in Antiochien wurde derselbe gar nicht in seiner Gegensätzlichkeit empfunden.

Oder sollte Jakobus die paulinische Lehre von der Rechtfertigung, die wirkliche oder wie er sie auffaßte, oder wie sie von Anderen mißverstanden oder mißbraucht worden, bestreiten? Man könnte gegen diese Annahme eines Gegensatzes zwischen beiden Aposteln auf Stellen wie Jak. 2, 8—10 verweisen, wo sich Jakobus nicht anders äußert als Paulus Röm. 13, 8 und Gal. 5, 14, oder auf die Stelle Jak. 1, 25, welche mit Röm. 2, 9 einerseits und 2 Kor. 5, 10 andererseits in Einklang steht. Doch man verweist namentlich auf die Stelle 2, 14—26, nach welcher die Rechtfertigung hinter den Werken stehe, während bei Paulus zwischen Glauben und Werken. Bei Jakobus rechtfertige der Glaube, wenn er Werke habe, während bei Paulus der Glaube gute Werke schaffe, weil er der rechtfertigende sei. Diese Gegenüberstellung scheint sehr scharf zu sein, ist aber ganz unrichtig. Man muß doch besonders darauf sehen, wie Jakobus auf das zu sprechen kommt, was er vom δικαιοῦσθαι sagt. Er hat es mit Leuten zu thun, welche es an der Liebe fehlen lassen, die des Gesetzes Erfüllung ist, also des gottgefälligen rechten Verhaltens ermangeln und sich keine Sorge darum machen, wenn es ihnen an der Erfüllung des Gesetzes gebricht. Sie zeigen eine Sinnesart, wie sie Jesus Matth. 7, 21 kennzeichnet (*οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι κύριε κύριε εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*). Diesen sagt Jakobus, daß sie damit die Lebloſigkeit ihres Glaubens beweisen, und nimmt ihnen die Zuversicht, als ob sie darum doch vor Gott gerecht wären, weil sie den Glauben haben, obgleich dies ein sittlich werthloser, todter Glaube ist. Er überführt

sie ihres Irrthums durch Hinweisung auf Abraham als den Anfänger des Heilsgemeinwesens, an welchem zu sehen ist, welches das gottgewollte Verhalten, und auf das erste Beispiel eines Eintritts aus dem Heidenthum in das Heilsgemeinwesen, auf das der Rahab. Da überall, sagt er, sehe man ein δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων, so zwar, wie es besonders bei Abraham zu Tage tritt, dem sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, aber nicht ohne daß nachher von ihm erzählt wird, wie er seinen Sohn nicht zu theuer erachtete, ihn Gotte zu opfern auf seinen Befehl. Der Glaube, sagt Jakobus, half bei Abraham den Werken, war ihnen behülflich zu sein, was sie sein sollten, und aus den Werken wurde der Glaube völlig, indem er das, was er ist, nicht gewesen wäre, wenn er sich nicht in guten Werken erzeigt hätte. Allerdings wurde dem Abraham der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet; aber dieses Urtheil Gottes hat seine Bewährung gefunden in Isaaks Opferung, indem sich zeigte, daß sein Glaube ein solcher war, der sich in guten Werken bethätigen konnte.

So Jakobus. Und Paulus? Für ihn handelt sichs um die Frage, ob der Heide, um ein Christ zu sein, vorher Jude werden muß; ob er sich, um im Glauben an Christum das Heil zu haben, außer dem, daß er an Jesum glaubt, auch noch dem alttestamentlichen Gesetz Israels unterstellen müsse, so daß die Gesetzesbeobachtung Ergänzung seines Glaubens ist. Da zeigt er denn, daß das, was Gott fordere, der Glaube an die Vergebung der Sünde in Christo sei und nicht eine von solchem Glauben unabhängige Beobachtung des alttestamentlichen Gesetzes. Er meint da natürlich einen Glauben, der das ist, wofür er sich ausgibt, einen solchen Glauben, von dem sich voraussetzen läßt, daß er durch Liebe sich bethätige (Gal. 5, 6 πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη). Aber dies ist nun eine ganz andere Frage, als bei Jakobus. Dieser erklärt sich gegen einen Glauben, der das nicht ist, wofür er sich ausgibt, nicht ein sittliches Verhalten, sondern ein bloßes Fürwahrhalten gewisser Thatsachen; Paulus meint einen Glauben, der dies in Wahrheit ist. Von jenem zeigt Jakobus, daß er, weil sittlich werthlos, ohne Werth in Gottes Augen ist; die Sache dieses Glaubens führt Paulus gegen die Anforderung einer von demselben unabhängigen Leistung,

die dem Glauben nicht vorhergeht, sondern neben ihm her läuft. Daß es nicht genug ist, Gewisses für wahr zu halten, um Gottes Anforderung an den Menschen zu entsprechen, zeigt Jakobus; daß es neben dem lebendigen Glauben keines andersartigen Thuns des Menschen bedarf, das denselben ergänze, zeigt Paulus. Jakobus erinnert daran, daß Abraham, nachdem ihm sein Glaube für Gerechtigkeit gerechnet worden, ihn auch in guten Werken erzeigte; Paulus daran, daß bei Abraham der Glaube, welcher ihm zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, früher war als seine Beschneidung. Da gilt dann bei Jakobus: ἐξ ἔργων δικαιοῦται καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον, bei Paulus: δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου (Röm. 3, 28). Dort, bei Jakobus, ist δικαιοῦσθαι ein Gerechtwerden in dem Sinn, in welchem er δίκαιος gebraucht (vgl. 5, 6. 16 u. Matth. 1, 19; Luc. 1, 6), nämlich von der Rechtbeschaffenheit des Verhaltens, denn er will sagen, was dazu gehört, daß das Verhalten des Menschen dem ihm geltenden Willen Gottes entspreche; hier bei Paulus steht das Wort in dem Sinne, in welchem er es Röm. 3, 23 gebraucht (πάντες ἥμαρτον δικαιούμενοι δωρεάν), denn ihm handelt sichs darum, wie ein Mensch so zu Gott zu stehen komme, daß er seiner Sündenschuld Vergebung habe und in diesem Sinne ein in Gottes Augen Gerechter sei.

Es findet also zwischen Jakobi und Pauli Lehre gar keine Beziehung der Art statt, daß der eine gegen den andern ankämpfen könnte. Es hat Beides nichts miteinander zu schaffen. Aber man behauptet ja, daß Jakobus mit Pauli Schriften und mit Pauli Lehren bekannt war, und beruft sich hiefür auf den Ausdruck δικαιοῦσθαι ἔκ τινος, sowie auf die Wahl der Beispiele. Aber dies sind nicht zufällige Beispiele. Das von Abraham, dem Ahnherrn des Volkes Gottes, zieht er an, da sich an ihm zeigen muß, was Gott von dem Volk fordert, das von ihm stammt; und was Rahab betrifft, so liefert ihre Geschichte das erste und deshalb bedeutsame Beispiel des Proselytenthums. Man muß nicht glauben, daß Paulus diese Beispiele zuerst erfunden habe, und Gleiches gilt für den Ausdruck δικαιοῦσθαι ἔκ τινος. Weder Jakobus noch Paulus hat ihn erfunden. Vom Gerechtwerden ist doch allezeit die Rede gewesen. Man vergleiche Stellen, wie Matth. 12, 37: ἐκ τῶν λόγων

σου δικαιωθήσῃ καὶ ἐκ τῶν λόγων σου καταδικασθήσῃ. Und wie Paulus sagt Gal. 2, 16, so mußten ja Jesu Jünger von allem Anfang an und zu jeder Zeit sagen.

Nach alle dem haben wir keinen Grund zu glauben, der Brief Jakobi sei später als etliche Jahre nach 44 geschrieben, also vor allen bisher untersuchten Schriften, während der Brief des Judas jünger ist als sie alle. Während nun der Brief Judä Zeugniß ablegt für den zweiten Brief Petri und damit für den ersten, zeugt für den Brief Jakobi der erste Brief Petri, wo so viele Berührungen mit ihm sich finden und schon gleich die Ueberschrift an ihn erinnert. Aber dann finden sich keine sicheren Beziehungen auf ihn vor Clemens Alexandrinus und Origenes. Eusebius[1]) rechnet den Brief unter die ἀντιλεγόμενα und sagt: οὐ πολλοὶ τῶν παλαιῶν αὐτῆς ἐμνημόνευσαν ὡς οὐδὲ τῆς λεγομένης Ἰούδα, fügt aber hinzu: ὅμως δὲ ἴσμεν καὶ ταύτας ἐν πλείσταις δεδημοσιευμένας ἐκκλησίαις. Und Hieronymus[2]) sagt von dem Brief: quae et ipsa (wie der Brief Judä) ab alio quodam sub nomine ejus edita asseritur, licet paullatim tempore praecedente obtinuerit auctoritatem. Im muratorischen Kanon findet sich der Brief nicht, wohl aber in der Peschito, also im Kanon derjenigen Kirche, wo am ersten Kenntniß desselben und seines Ursprungs zu erwarten ist. Es ist der umgekehrte Fall, wie mit dem Briefe Judä. Der Grund dieser Erscheinung — und hiemit kommen wir auf die oben aufgeworfene Frage zurück —, warum diese Briefe in dem einen Theil der Kirche als kanonisch galten, in dem andern nicht, kann nicht in den Schriften und ihrem Ursprung, sondern nur in der Art und Weise der Entstehung des Kanons liegen. Da es Schriften sind, die sich nicht an eine bestimmte Gemeinde richteten, wo sie blieben oder von wo aus sie in Umlauf gesetzt wurden, sondern auf Vervielfältigung berechnet, was auch von den beiden petrinischen Briefen gilt, aber mit dem Unterschiede, daß der erste durch Sylvanus überbracht und also irgendwo niedergelegt wurde, während von dem zweiten nicht zu ersehen, wie, ja auch nur ob er an den Ort seiner Bestimmung kam, so hatte man für sie nicht dieselbe Sicherheit, wie

[1]) hist. eccl. II, 23; III, 25. — [2]) catal. scriptt. eccl. c. 2.

für die pauliniſchen Briefe, welche erhalten zu haben die Gemeinden, an welche ſie ſich richteten, bezeugen konnten, weßhalb denn auch die an Einzelne geſchriebenen nicht ganz die gleiche Stelle einnahmen. Im Gegenſatz gegen die pauliniſchen Briefe wurden die des Petrus, Judas, Jakobus ſammt den johanneiſchen unter den Namen der ἐπιστολαὶ καθολικαί begriffen. Wie frühe ſchon dieſe Bezeichnung derſelben in Gebrauch war, erhellt daraus, daß Apollonius von einem Montaniſten ſagt, er habe den Apoſtel — ungewiß welchen — nachahmend, eine καθολικὴ ἐπιστολή verfaßt[1]); und wie ſie gemeint war, wird daraus erſichtlich, daß Clemens Alexandrinus[2]) das von allen Apoſteln ausgegangene Schreiben an die heidniſche Chriſtenheit Syriens und Ciliciens und Euſebius[3]) die vom korinthiſchen Biſchof Dionyſius an Gemeinden außerhalb ſeines Sprengels gerichteten Briefe ſo nennt. In dieſen drei Fällen werden Schriftſtücke ſo bezeichnet, welche nicht einem perſönlichen Verhältniſſe des Schreibenden zu denen, an die er ſchreibt, entſtammen und angehören. So gemeint paßte die Bezeichnung nicht nur auf die Briefe Petri und Judä und den erſten johanneiſchen, ſondern auch auf den, welchen Jakobus, der Vorſteher der Ortsgemeinde Jeruſalems, an die Chriſtenheit ſeiner Zeit überhaupt ſchrieb[4]).

Je älter nun letzterer Brief iſt, deſto bemerkenswerther ſind ſeine Berührungen mit Ausſprüchen Jeſu, inſonderheit ſolchen, welche wir aus dem Evangelium Matthäi kennen. So vergleicht ſich Jak. 1, 17 mit Matth. 7, 9 ff.; 1, 22 mit Matth. 7, 34 ff.; Matth. 22, 36—40 mit Jak. 2, 8; Matth. 5, 34—37 mit Jak. 5, 12. Bei Paulus begegnet uns ein derartiges Vorkommniß 1 Tim. 5, 18, wo ſich Matth. 10, 10 und näher im Ausdruck Luc. 10, 7 vergleicht; aber dort handelt ſichs wohl nur um ein an die Stelle Deut. 25, 4 angeſchloſſenes Sprüchwort, nicht um ein Schriftwort. Eine Bezugnahme auf einen Ausſpruch Jeſu ließe ſich 1 Kor. 7, 10 (vgl. Matth. 5, 32) und 1 Theſſ. 5, 15 finden; aber dieſe Ausſprüche könnten auch aus der mündlichen Ueber-

[1]) Euſeb. h. e. V, 18. — [2]) strom. IV, c. 15 § 99. — [3]) h. e. IV, 23. — [4]) Vgl. v. Hofmann a. a. O. S. 179.

lieferung stammen, wie 1 Kor. 11, 24. Von Thatsachen aus der Geschichte Jesu findet sich wenig in den Briefen, und was an den Stellen 2 Petr. 1, 14 u. 1, 17 f. an Joh. 21, 19 und Matth. 17, 1—5 erinnert, stammt aus eigenen Erlebnissen des Apostels, wenn anders derselbe der Verfasser ist; solches aber, was wir 1 Kor. 11, 24—26; 15, 4—7 lesen, aus mündlichen Berichten, welche nur theilweise in unseren Evangelien dieselbe Gestalt haben.

Allein der Brief Jakobi berührt sich mit den evangelischen Aufzeichnungen der Reden Jesu in ganz ähnlicher Weise, wie später die nachapostolischen Schriften eines Clemens Romanus oder Polykarp. Daher entsteht die Frage, wann unsere Evangelien entstanden sind, ob so frühe, daß schon damals eine dieser Schriften vorhanden gewesen sein kann oder ob, wenn sie bei der Abfassung des Briefs vorhanden waren, er selbst so viel später verfaßt ist, als sich oben ergeben hat. Unter jenen evangelischen Schriften befindet sich eine, die nach Lukas benannte, deren anderer Theil, die Apostelgeschichte, von uns theilweise schon untersucht worden ist, indem wir seinen Inhalt mit den paulinischen Briefen verglichen, welche aus derselben Zeit sind, über die sich der Bericht dieses Geschichtswerks erstreckt. Da liegt uns also die weitere Untersuchung desselben am nächsten. Und da nun in einem vollen Drittheile der Apostelgeschichte der Verfasser in der ersten Person Pluralis, sonach als mitbetheiligter Augenzeuge des von ihm Berichteten erzählt, so wird es sich um die Beantwortung der Frage handeln, ob sich dieses ganze Geschichtsbuch als einheitliches Werk dessen ausweist, der in einem Theile desselben so schreibt.

Das Geschichtswerk des Lukas.

Die Apostelgeschichte gibt sich in ihren Anfangsworten als anderer Theil zum Evangelium Lucä zu erkennen. Dafür, daß beide Theile von Einem Verfasser für denselben Theophilus ge-

schrieben sind, zeugt die Einheitlichkeit des in beiden ausgeführten geschichtlichen Gedankens. Im Vorwort des Evangeliums ist derselbe nicht ausgesprochen. Dort verspricht der Verfasser nur eine διήγησις περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων d. i. eine Erzählung, deren Inhalt die in der Christenheit zu einem Abschluß gekommenen (πληροφορεῖν wie 2 Tim. 4, 5) Geschichten sind (also nicht Solches, was bis zum gegenwärtigen Augenblick noch im Fluß begriffen ist). Aber der geschichtliche Gedanke ergibt sich, wenn man den Anfang des Evangeliums und den Schluß desselben und Anfang und Schluß der Apostelgeschichte vergleicht. Das Evangelium beginnt mit den allerersten Verkündigungen des nunmehr in die Welt eintretenden, die Hoffnung Israels verwirklichenden Heils. An einen jüdischen Priester im geschlossenen Tempel Jerusalems, an eine jüdische Jungfrau in der Abgeschiedenheit ihres Frauengemachs zu Nazareth sind sie ergangen. Es schließt mit Jesu, des Heilands, Hingang aus der Welt, wie er, nachdem ihn sein Volk ans Kreuz gebracht, er aber wiedererstanden ist, den Seinen himmelwärts entschwindet und sie die Botschaft von ihm in alle Welt ausbringen heißt. Eben hiemit beginnt die Apostelgeschichte und schließt mit den zwei Jahren, während welcher der aus dem ärgsten Feind des Gekreuzigten zu seinem Apostel umgewandelte und sonderlich zur Bekehrung der Heidenwelt berufene Paulus in der Welthauptstadt, wo er auf die Anklage der Obrigkeit seines Volkes hin in Haft lag, den bei ihm ein- und ausgehenden Juden Jesum verkündigte, ohne daß ihm die heidnische Obrigkeit wehrte, während sein Bemühen, die jüdische Gemeinde dafür zu gewinnen, wie zuvor schon überall, so auch hier nur zum offenen Bruch zwischen ihr und ihm geführt hatte. So sehen wir die Verkündigung des in der Person Jesu erschienenen Heils der Welt inmitten des jüdischen Volks und Lands beginnen und bis dahin gelangen, wo es entschieden ist, daß das jüdische Volk als Volk außerhalb der aus ihm zunächst hervorgegangenen, nunmehr durch die heidnische Welt sich ausbreitenden Gemeinde Jesu bleibt, welche in Folge dessen, ob sie auch noch so viele einzelne jüdische Glieder zählt, eine heidnische sein wird.

Dies der geschichtliche Gedanke des Werks. Und bis ins

Einzelnste entspricht ihm der Gang desselben; er ist von Anfang bis zu Ende von ihm beherrscht[1]).

Nicht mit Worten aus menschlichem Munde beginnt dieses εὐαγγέλιον, sondern wunderbarer Weise als Engelswort vernimmt der Priester Zacharias, daß ihm ein Sohn, und was für ein Sohn ihm geboren werden wird, der Elia, von dem das letzte Prophetenwort alten Testamentes gesagt hat; und wunderbarer Weise als Engelswort vernimmt Maria, daß sie, die Jungfrau, die Verlobte des Davidssohnes Joseph, einen Sohn und was für einen Sohn gebären wird, den Sohn Davids, auf welchen alle Verheißung gezielt hat; und wunderbarer Weise als Engelswort vernehmen die Hirten Bethlehems, daß der verheißene Heiland geboren ist und wo sie ihn finden.

Dann aber wird das Vernommene theils ehe es geschieht, theils nachdem es geschehen, zum Worte weissagender Lobpreisung oder gläubiger Verkündigung aus menschlichem Munde. Der Gruß Maria's erweckt den prophetischen Gegengruß Elisabeths, die Geburt des Johannes seines Vaters weissagendes Loblied. Die Hirten verkündigen, was sie vernommen und gefunden; Symeon und Hanna erkennen in dem Kinde Jesum den Heiland und reden von ihm zu denen, die auf ihn hoffen. Dann aber wird es stille von Johannes und Jesus, eine dreißigjährige Stille, nur unterbrochen durch eine erste Aeußerung des Bewußtseins des Knaben Jesus von seinem sonderlichen Verhältniß zu Gott, seinem Vater.

Ein Neues beginnt damit, daß Johannes in die Oeffentlichkeit tritt. Damit hebt eine Verkündigung des in der Verwirklichung begriffenen Heils an, welche Sache eines Lebensberufs, einer amtlichen Thätigkeit ist. Johannes ruft sein Volk zur Buße und heißt es deß zum Zeichen seiner Taufe sich untergeben, damit ihm das, was kommt, nicht zum Gericht gedeihe. Denn hinter ihm kommt der Größere, welcher der Heiland ist, aber auch der Richter. Aber Herodes Antipas legt ihn ins Gefängniß und damit ist sein Werk zu Ende.

---

[1]) Vgl. v. Hofmanns Vermischte Aufsätze zusammengest. von Schmid S. 159.

Wie anders wird der sein Werk hinausführen, den die Leute zwar für Josephs Sohn halten, als welcher er zu Gott nur in demselben Verhältniß stände, wie alle von Adam Stammenden, der aber, als er sich von Johannes taufen ließ, wunderbares Zeugniß über sich empfing, daß er der sonderliche Sohn Gottes sei, welchen Gott sich dazu verordnet hat, sein Werk des Heils durch ihn zu thun, und den nicht minder wunderbare Versuchung, welche er darnach zu bestehen hatte, von dem gottverordneten Weg, auf dem es vollbracht sein wollte, nicht abzubringen vermochte!

Aber zunächst gleicht sein Thun dem des Täufers; es besteht in Verkündigung. Er lehrt in Galiläa, aber umherziehend von Ort zu Ort, in- und auch außerhalb der Synagogen. Und diese seine Lehrwirksamkeit zeichnet nun der Verfasser 4, 14 — 9, 45, wo sie ausgeht in seine den Jüngern gegebene Vorhersagung, daß er in der Menschen Hände werde überliefert werden, was sie nicht begriffen.

Im Vorwort hat der Verfasser versprochen, καθεξῆς γράψαι, was gemeint ist im Gegensatz zu einer Aufzeichnung vereinzelter Geschichten, welche absieht von ihrem Zusammenhang unter sich (vgl. Akt. 11, 4; 18, 23). Und so ist auch das Werk angelegt: es gibt eine wirkliche Geschichte. Dadurch ist aber im Einzelnen nicht ausgeschlossen, daß die Erzählung da, wo es die geschichtliche Darstellung erheischt, eine sachliche Ordnung vorwalten läßt vor der bloß zeitlichen Aufeinanderfolge. So beginnt er mit Jesu Auftreten in der Synagoge desjenigen Orts, wo er aufgewachsen war, obgleich hiebei Dinge als vorhergegangen erwähnt werden, die er erst darnach erzählt. Die Aufnahme, welche Jesu Selbstbezeugung in dieser seiner engsten Heimath gefunden hat, soll dem Leser ein Vorzeichen sein, was er von seinem Volke zu erwarten hatte.

In vier Gruppen vertheilen sich die Erzählungen, welche Jesu Wirksamkeit in Galiläa zeichnen. In der ersten (4, 31 — 5, 16) stellt sich uns Art und Wesen derselben dar, in der zweiten (5, 17 — 6, 11) der Widerspruch, der sich gegen ihn erhob, in der dritten (6, 12 — 7, 50) Art und Wesen der Gemeinschaft, die sich um seine Lehre sammeln wird, im Gegensatz zu der Sinnesart seines Volks, in der vierten endlich (8, 1 — 9, 45) sein Verhältniß

zu denen, welche sich ihm anschlossen, sein Verkehr mit ihnen, was er ihnen war und was sie ihm waren, und wie er sie auf ihren Beruf bereitete, auf seinen Hingang vorbereitete.

Die erste dieser vier Gruppen, durch die allgemeine Bemerkung 5, 15—16 von der folgenden abgeschieden, zeigt uns 1) an der Geschichte eines in Kapernaum zugebrachten Sabbaths, wie gewaltig er lehrte; wie wunderbar, liebreich und unermüdlich er bis in die Nacht alle Hülfsbedürftigen, die man ihm brachte, heilte, um dann mit Tagesanbruch weiter zu eilen, weil er auch anderen Orten das Reich Gottes verkündigen müsse; 2) wie er sich Jünger gewann, die Alles aufgaben, um nur mit ihm zu leben, und deren Beruf hinfort sein wird, Menschen ins Netz des Himmelreichs einzufangen, also sein eigenes jetziges Thun fortzusetzen; 3) daß es ihm nicht darum zu thun war, Aufsehen zu erregen und die Massen an sich zu ziehen, was der Verfasser an der Heilung des Aussätzigen und dem Entweichen Jesu in die Einsamkeit nachweist.

Die zweite Gruppe zeigt uns 1) wie die Pharisäer und Schriftgelehrten eine Gotteslästerung darin sahen, daß er Sünde vergibt; 2) wie sie nicht vertragen konnten, daß er sich der Sünder annimmt und daß seine Jünger nicht fasten, sondern in Freude stehen; 3) wie sie in ihrer Gesetzlichkeit Anstoß nahmen an seiner Jünger vermeintlichem Sabbathbruch und 4) an seinem eigenen, der es noch weniger ist. Sie beriethen sich, heißt es am Schluß, was sie ihm thun wollten.

Diesen Führern des Volks stellt nun Jesus die Zwölfe gegenüber, welche hernach seine Gemeinde führen sollten. Denn die aus fünf Stücken bestehende dritte Gruppe beginnt mit seiner Besonderung der Zwölfe. Wenn er dann einerseits von ihnen umgeben, andererseits vor den Ohren der umstehenden Volksmenge zu seiner Jüngerschaar redet, so stellt sich darin seine Gemeinde im voraus dar, wie sie inmitten Israels sein wird. Dabei sehen wir, wie er das Wort der Lehre handhabt und welches die Anforderung ist, die sein Lehrwort an die Glieder seiner Gemeinde stellt. Der Glaube aber — so lehrt 2) die Erzählung vom Centurio in Kapernaum —, der erforderlich ist, um ihr anzugehören, ist auch der Heiden Sache. Sein Volk jedoch — so lehrt 3) die vom Jüngling zu

Nain — kommt, auch wenn er Todte erweckt, nicht weiter, als daß es Gott um den großen Propheten preist, den er seinem Volk hat erstehen lassen. Kann sich doch selbst — so das vierte Stück — ein Johannes, wenn er Alles hört, was Jesus thut, nicht darein finden, daß er nichts weiter thut: wie viel weniger ist er den Pharisäern und Schriftgelehrten recht, die schon von Johannes Nichts hatten wissen wollen! Worin dies seinen Grund hat, zeigt dann das letzte Stück dieser Gruppe an dem Gegensatz zwischen dem Pharisäer, der Jesum zu Gaste geladen hat, und der Sünderin, die ihn dort aufsucht: es fehlt die Erkenntniß des Bedürfnisses der Sündenvergebung und das Verlangen nach ihr und darüber kommt es nicht zur Liebe gegen ihn, indem eben Sündenvergebung das ist, was man bei ihm suchen sollte.

Die vierte Gruppe zerfällt in zwei Hälften, nämlich 8, 1—9, 9 und 9, 10—45. Dort lesen wir 1) wie er auf seiner Durchwanderung des Landes die Zwölfe und etliche Frauen, die für ihn sorgten, beständig bei sich hat; 2) wie er die Menge lehrt in Gleichnissen, mit der Gewißheit, daß es umsonst ist, und wie die Jünger, welchen gegeben ist, die Geheimnisse des Himmelreichs zu vernehmen; 3) was ihm die sind, welche seine Jünger werden, nämlich Mutter und Brüder; 4) wie großer Dinge Zeugen seine Jünger dadurch sind, daß sie seine stetige Begleitung bilden. Wir sehen da die Erlebnisse Eines Tages zusammengestellt, wo sie seine Wundermacht über die Elemente, über die argen Geister, über Krankheit und Tod schauen. Und zu gleichartigem Thun, wie sein eigenes ist, sendet er nun 5) die Zwölfe selbst aus: selbstständig lehren und heilen sie zu einer Zeit, wo sich der Fürst des Landes, in welchem sich dies alles zuträgt, über Jesu Person in völliger Unwissenheit befindet. Die andere Hälfte der Gruppe beginnt mit der Rückkunft der Zwölfe zu Jesu, womit in strenger Zeitfolge eine Reihe von Vorgängen anhebt, aus denen zu ersehen ist, wie er sie erzieht, auf seinen Hingang vorbereitet und für die Zeit, da er nicht mehr bei ihnen ist, zu selbstständiger Thätigkeit bereitet. Dies sehen wir 1) an der wunderbaren Speisung der Tausende, die er erst dann selbst, aber durch ihre Hand vollzieht, nachdem er sie dazu vergeblich aufgefordert; 2) an der Frage, für wen die Leute und sie ihn

halten, wodurch Petrus zu der unumwundenen Antwort, daß er der Christ sei, veranlaßt wird, worauf Jesus davon zu reden verbietet, ihnen aber nunmehr auch von seinem Sterben und Auferstehen sagt. Die Ermahnung, im Hinblick auf seine dereinstige Offenbarung in Herrlichkeit ihm das Kreuz nachzutragen, richtet er an Alle. Aber 3) zu Zeugen seiner wunderbaren Verklärung, in welcher sich seine künftige Herrlichkeit vorausdarstellt, macht er nur seiner Jünger etliche. Wie sehr es aber den Jüngern noch an Glauben fehlt, wenn sie Jesu Erkenntniß bethätigen sollen, zeigt sich 4) bei dem Vorgang mit dem besessenen Sohn jenes Vaters, der die Jünger um Hülfe bittet, und sie können sie nicht gewähren; und ihr Mangel an Verständniß zeigt sich, wenn er von seinem Leiden spricht, und sie können sich gar nicht hineindenken. Mit dieser Vorhersagung von seiner Ueberantwortung in der Menschen Hände schließt die vierte Gruppe, welche sein Verhältniß zu den Jüngern zum Gegenstand hat, indem man sieht, was sie schon sind und was ihnen noch fehlt, um nach seinem Hingang sein εὐαγγελίζεσθαι fortzusetzen. Es schließt aber damit überhaupt die Darstellung der galiläischen Wirksamkeit Jesu.

Mit einer gleichen und ebenfalls unbegriffen gebliebenen Vorhersagung beginnt 18, 31 die Erzählung von seinem Hingang nach Jerusalem, wo sie sich erfüllen sollte. Was dazwischen liegt, ein volles Dritttheil dieser Hälfte des Werks dient zur Schilderung seines Lehrens. Durch 9, 51 (ἐν ᾧ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ) irregeführt hat man Alles von da ab bis 18, 30 auf Jesu letzter Reise nach Jerusalem gesprochen sein lassen. Aber jene Zeitbestimmung gilt nur für den dort berichteten Ausspruch, für dessen Würdigung sie, wie 13, 22 und 17, 11 für das Verständniß der dortigen Aussprüche und Vorgänge, erforderlich ist. Die Erzählung 9, 51—56 ist selbst schon ein Stück der Fülle von Beispielen, durch welche der Verfasser von 9, 46 an die Art und Weise des Lehrens Jesu nach allen Beziehungen kennzeichnet. Wir finden da eine Reihe von Aussprüchen, die sich auf den Stand seiner Jüngerschaft beziehen 9, 46—10, 24; sie schließt sich unmittelbar an den letztvorhergegangenen Abschnitt der Geschichte seines galiläischen Wirkens an. Eine zweite enthält Belehrungen darüber,

was erforderlich sei, um das ewige Leben zu erlangen 10, 24—11, 13; eine dritte Zeugnisse und Strafreden gegen seine pharisäischen Widersacher 11, 14—54; eine vierte Warnungen und Mahnungen unter Hinweis auf das Gericht 12, 1—13, 9. Es lassen sich diese vier Gruppen mit den vier Stücken vergleichen, zu denen nach 2 Tim. 3, 16 die heiligen Schriften dienlich sind. Denn der Inhalt der ersten ist παιδεία, der Inhalt der zweiten διδασκαλία, der der dritten ἔλεγχος und der der vierten ἐπανόρθωσις.

Während in dieser einen Hälfte des Abschnittes Reden und Aussprüche gleichartigen Inhalts beisammenstehen, stellt der zweite die Mannigfaltigkeit seines διδάσκειν vor Augen. Hier wird zuerst in 13, 10—14, 35 bemerklich, wie mannigfaltig sich je nach dem gegebenen Anlaß der Inhalt des lehrhaften Redens Jesu gestaltete und wie er jeden Anlaß benützte, worauf die mannigfaltigen Gleichnißreden 15, 1—16, 31 dazu dienen, Jesu Meisterschaft in der Form seiner lehrhaften Rede ins Licht zu stellen, und die dritte Gruppe 17, 1—18, 30 in einer Reihe von kürzeren und längeren Aussprüchen, welche, um zu richtigem Wandel und Verhalten anzuweisen, nach allen Seiten hin verwendbar sind, seine Lehrgeschicklichkeit in ihrer praktischen Fruchtbarkeit für das Leben aufzeigt.

Wie die Darstellung des galiläischen Wirkens Jesu mit einer Vorhersagung seines Ausgangs geschlossen hat, so wird die Darstellung des weiteren Verlaufs seiner Geschichte 18, 31 wieder aufgenommen mit einer gleichen Vorhersagung, welche auf dem Wege nach Jerusalem erfolgte, wo sie sich erfüllen wird. Wiederum wissen sich die Jünger nicht darein zu finden. Auf seine Auferstehung sind sie um so unvorbereiteter, als ihnen unverständlich ist, daß er sterben soll. Aus dieser Wanderung nach Jerusalem ist nur erzählt, was sich in Jericho, auf der letzten Station, begeben. Jetzt bekennt er sich vor der Menge zu dem Ruf „Du Sohn Davids", aber auch zu dem bußfertigen Zöllner. In dessen Hause spricht er, weil sie meinen, jetzt erfolge die Offenbarung des Reiches Gottes, das Gleichniß, welches lehrt, daß er erst nach langer Abwesenheit als König kommen werde, Rechenschaft von den Seinen zu fordern und seine Widersacher zu strafen.

In 19, 28—21, 38 folgt dann die Schilderung seines öffent-

lichen Wirkens in Jerusalem. Seinen Einzug in diese Stadt läßt er zu einer Selbstdarstellung des geweissagten Zionskönigs werden, weint aber über die Stadt, als er ihrer ansichtig wird, um des Geschickes willen, das sie sich an ihm verdienen wird. Den Tempel reinigt er von Kauf und Verkauf und macht ihn zur Stätte seines Thuns. Als die Obrigkeit ihn mit der Frage nach seiner Machtvollkommenheit zu solchem Thun in Verlegenheit bringen will, macht er sie durch eine Gegenfrage verstummen und sagt dem Volke vorher, wie es sich durch sein Verhalten gegen ihn darum bringen werde, die Stätte des Reiches Gottes zu sein. Desgleichen macht er die Pharisäer mit ihrer Frage wegen des Census, die Sadducäer mit dem Muthwillen ihres Unglaubens zu Schanden und stellt selbst den Schriftgelehrten eine Frage wegen des Messias, auf welche sie die Antwort schuldig bleiben. Worauf er alles Volk vor deren Leitung warnt, dagegen an der armen Wittwe lehrt, was wahre Frömmigkeit sei.

Wie er in Galiläa zuletzt nur den Jüngern sich widmete, so schließt sein Thun in Jerusalem mit der ihnen gegebenen Weissagung von Jerusalems und des Tempels Zerstörung, von dem Ende des gegenwärtigen Weltlaufs und seiner Wiederkunft.

Auch in der Erzählung von Jesu Hingange zu Gott (K. 22—24) ist er, gemäß dem geschichtlichen Gedanken des Werks, durchweg der Zeuge der Wahrheit in der Person des verheißenen Heilands. Er bleibt Lehrer der Seinen bis zuletzt, und was ihm geschieht, hat er vorausgewußt. Nachdem die Oberen noch unschlüssig sind aus Furcht vor dem Volk und Judas erst noch auf eine Gelegenheit wartete, ihn der Obrigkeit in die Hände zu liefern, hielt er das Passah als sein letztes, bezeichnet den, der ihn verrathe, als anwesend bei demselben und schloß daran ein neues heiliges Mahl für die Zeit bis zu seiner Wiederoffenbarung. Als die Jünger darüber streiten, welcher von ihnen den Vorrang habe, mahnt er zur Demuth, verheißt ihnen aber auch als Lohn der Treue die selige Herrlichkeit der Zukunft, die er, welcher sie jetzt bei Tische bedient, ihnen geben wird. Dem Simon sagt er seine Verläugnung vorher, den Jüngern, daß sie sich von jetzt an ohne ihn durch die Welt schlagen müssen.

Dann ringt er in Vorausſicht ſeines nun beginnenden Leidens, es vorausbeſtehend, im Gebete mit Gott, aber ergeben in ſeines Vaters Willen. Einer der Zwölfe, wie er vorhergeſagt, führte ſeine Feinde herzu und er empfängt ihn gleich als den Verräther, wehrt aber den Jüngern dreinzuſchlagen und gibt ſich in die Hände ſeiner Häſcher. Petrus verläugnet ihn, wie er vorhergeſagt. Als Propheten mißhandeln und verſpotten ihn die Knechte. Auf Grund ſeiner wahrhaftigen Selbſtbezeugung hin, mit der er die Bezeugung ſeiner nunmehr bevorſtehenden Erhöhung zu Gott verbindet, verurtheilt ihn der hohe Rath und nur auf deſſen Andringen der Procurator zum Tode, indem ihn Letzterer ſo wenig als Herodes Antipas, ſein Landesherr, irgend welchen Dinges ſchuldig befand.

Noch auf dem Todeswege weiſſagt er den Frauen, die ihn beklagen, ihr und ihres Volkes Geſchick. Während er zwiſchen Miſſethätern, ein Spott der Umgebung, am Kreuze hängt, gibt er dem einen Mitgekreuzigten die Zuſage, er ſolle noch ſelben Tages mit ihm im Paradieſe ſein. Wunderbare Erſcheinungen bezeugen ihn im Tode.

Die Seinen ſtanden unter ſeinem Kreuz und beſtatteten ihn in das von einem Mitglied des hohen Raths, der jetzt ſich zu ihm bekannte, überlaſſene Grab, ohne einen anderen Gedanken, als ihm die letzte Ehre der Balſamirung zu erzeigen. Hiezu kamen die Frauen, welche das Grab leer fanden und durch Engelwort ſeine Auferſtehung erfuhren. Die Jünger glaubten ihnen nicht. Zwei derſelben werden deſſen, was ſie durch die Frauen vernommen, erſt durch ſein wunderbares Verſchwinden vor ihren Augen überführt. Er erſchloß ihnen dann die Schrift, deren Erfüllung ſie in dem Geſchehenen bereits erkennen ſollten, und verhieß, ſie für ſeine Bezeugung, mit der ſie in Jeruſalem anheben und die ganze Welt erfüllen ſollten, mit dem h. Geiſte auszurüſten. Seine Auffahrt von ihnen und ihre Freudigkeit darnach bildet den Schluß.

Der zu Anfang verheißene, wunderbar empfangene, wunderbar bezeugte, von Johannes verkündigte Sohn Davids hat ſich ſeinem Volke als den Verkündiger des durch ihn zu verwirklichenden Reiches Gottes auf Erden, als den ἀπόστολος des neuen Bundes dargeſtellt und iſt von ihm ans Kreuz gebracht, wie er vorhergeſagt,

aber auch zu neuem Leben wiedererstanden und zu Gott hingegangen, wie er gleichfalls vorhergesagt, und ist mit dem Auftrag an seine Jüngerschaft sichtbar himmelwärts entschwunden, von Jerusalem anhebend die Welt mit seiner Bezeugung zu erfüllen. So die erste Hälfte des Geschichtswerks.

Eben hiemit hebt die zweite wieder an, mit seinem Lehren nach seiner Auferstehung, seinem Auftrag zu zeugen von ihm, seiner Verheißung des Geistes, der hiezu befähigt, seiner Auffahrt, mit welcher sich das Engelwort von seiner ebenso sichtbaren Wiederkunft verbindet. Mit der Aussicht auf dieses Ende des gegenwärtigen Weltlaufs sollen sie predigen, nachdem sie den Geist empfangen haben werden.

Das Nächste ist die erste aus eigener Erwägung hervorgegangene Handlung der Jüngerschaft, ihre von Petrus anempfohlene Ergänzung der apostolischen Zwölfzahl, mit welcher sie ihren Glauben an den ihr und sonderlich den Zwölfen zugetheilten Beruf erzeigte. Dann folgte die verheißene Ausrüstung mit dem h. Geist, der Vorgang einer die versammelte Jüngerschaar ergreifenden Verzückung, in welcher sie zum ersten Mal mit dem Bekenntniß ihres Glaubens dem jüdischen Volk gegenübertritt, und deren Deutung durch Petrus die erste christliche Predigt wird. Die Wirkung dieses Vorgangs und der ihn deutenden Rede machte aus dem kleinen Jüngerkreise eine Gemeinde von Tausenden. Eine zweite, nicht minder wirkungskräftige Rede des Petrus, welche er an die durch eine wunderbare Heilung zusammengerufene und erregte Volksmenge richtete, wurde Anlaß des ersten obrigkeitlichen Einschreitens gegen ihn und den ihn begleitenden Johannes, welches sich aber auf ein von ihnen sofort zurückgewiesenes Verbot, von diesem Jesus ferner zu reden, beschränkte. Die Gemeinde, hiedurch nur aufgeregt, nicht geschreckt, bildete nun ein in sich und nach Außen geschlossenes Ganzes, welches an den Aposteln seinen Mittelpunkt hatte, und führte ein Leben brüderlicher Gemeinschaft, vor deren heuchlerischer Entweihung die strafende Macht des in ihr waltenden Geistes, welche Ananias und Saphira an sich erfuhren, eindringlich warnte, während sich die heilsame Macht desselben in den wunderbaren

Heilungen, welche durch denselben Petrus geschahen, weit über den Bereich der Gemeinde hinaus erzeigte.

So ist gezeichnet, wie die Gemeinde Jesu in Jerusalem und was sie geworden, wobei immer Petrus derjenige unter den Aposteln ist, welcher im Vordergrunde des Gemäldes steht. Anders wird es, nachdem die Gemeinde soweit gediehen ist. Gegen die Apostel überhaupt kehrt sich jetzt die durch die Zunahme und das wachsende Ansehen der Gemeinde aufgestachelte sadducäische Obrigkeit, welche zum Aeußersten schritte, wenn nicht Gamaliel, ein Pharisäer, es widerriethe. Doch werden sie jetzt zum ersten Mal mit Strafe belegt. Innerhalb der Gemeinde selbst wird Unzufriedenheit gegen sie laut, weil ein Theil, der hellenistische, seine Angehörigen bei der Fürsorge für die Bedürftigen vernachlässigt meint: sie sahen sich veranlaßt, diesen Theil ihres Amtes an eigens hiefür bestellte Diakonen abzugeben. Und auch, was die Handhabung des Worts anlangt, die sie sich vorbehielten, so thun sich Andere neben ihnen auf und entfalten eine Wirksamkeit, die der ihren nicht nachsteht. So Stephanus, der Diakon, dessen überlegene Vertheidigung des Glaubens an Jesum nun zum ersten Mal auch die Pharisäer in Aufruhr bringt und einen Sturm hervorruft, der ihn zum ersten Blutzeugen der Gemeinde macht und diese selbst zerstreut: nur die Zwölfe wichen nicht von Jerusalem. So Philippus, ein anderer Diakon, welcher auf der Flucht vor dieser Verfolgung die ersten Nichtjuden, nämlich Samaritaner, also Feinde des jüdischen Volkes, mit dem sie jedoch Gesetz und Beschneidung gemein hatten, zum Glauben an Jesus, den Messias bekehrt und durch die Taufe der Gemeinde Jesu einverleibt, so daß den Aposteln nur die Bestätigung ihrer Einverleibung übrig blieb, die Erbittung des Wundergeistes, bei welcher von dem Verfasser dessen gedacht wird, was sich zwischen Petrus und Simon begab, weil dieser Simon hernach eine dem Theophilus bekannte Rolle gespielt hat, deren Vorspiel dies war. Derselbe Philippus versagt auch einem Heiden, freilich einem, dem Glauben und Gottesdienst Israels zugewendeten, obgleich ihn eine weite Ferne von der Gemeinde trennen wird, die Taufe nicht.

Diese beiden Nichtapostel bilden den Uebergang zu Paulus, den ein Erlebniß außerordentlichster Art, eine leibliche Erscheinung

Jesu Christi, aus dem erbittertsten Feinde seines Namens zum feurigsten Zeugen des Auferstandenen macht: eine Bekehrung, welche ihn den Aposteln in einer Weise gleichstellte, daß ihm eine von ihnen unabhängige Wirksamkeit und ein selbstständiger Wirkungskreis, also in der Heidenwelt, zugedacht sein mußte. Er begann denn auch seine Thätigkeit gleich dort, wohin ihn sein Verfolgereifer geführt, in Damaskus, indem er seine dortigen Volksgenossen zu demselben Glauben zu bringen suchte, den er zuvor hatte ausrotten wollen. Als er von dort fliehen mußte, meinte er in Jerusalem bei denen Eingang zu finden, die ihn vorher als Feind dieses Glaubens gekannt, mußte sich aber auch vor ihrer Erbitterung nach Cäsarea und in seine cilicische Heimath in Sicherheit bringen lassen.

Hiemit verschwindet Paulus vorerst aus der Erzählung, aber nur um zu einer Thätigkeit wieder hervorzutreten, hinter welcher die weitere Geschichte des Petrus und der anderen Apostel und der inzwischen wieder zur Ruhe gekommenen jüdischen Gemeinde Jesu in Jerusalem und Palästina mehr und mehr zurücktritt. Zwar wird ausführlich erzählt, wie Petrus dazu gekommen, einem römischen Centurio in Cäsarea und seinen Angehörigen den Auferstandenen zu verkündigen und die Taufe zu spenden. Aber gerade der Umstand, daß so ausführlich erzählt wird, wie er Schritt für Schritt, so daß er Gottes Willen nicht verkennen konnte, diesen Heiden zugeführt und seiner Pflicht, mit ihnen in Verkehr zu treten, sie zu lehren und endlich auch zu taufen, überführt wurde, und wie er sich hernach vor der Gemeinde in Jerusalem darüber, daß er mit Unbeschnittenen in Verkehr und Gemeinschaft getreten, rechtfertigen mußte, läßt sehen, daß dieser Vorgang, wie er denn auch ohne weitere Folgen blieb, nichts weniger als der Anfang einer auf Heidenbekehrung gerichteten Zeugenthätigkeit war.

Wie ganz anders in Antiochien! Hier hatten Flüchtlinge aus der Muttergemeinde, aber solche, die aus Cypern und Cyrene stammten, und also an Verkehr mit Heiden gewöhnt waren, auch den Heiden von Jesu gesagt und solchen Erfolg gehabt, daß sich eine großentheils aus Heiden bestehende Gemeinde sammelte. Als man in Jerusalem hievon Kunde bekam, sandte man den Barnabas, nach der auffallenden Neuerung zu sehen. Barnabas, selbst auch

ein Cyprier von Geburt, bekam von dem, was er sah, einen solchen Eindruck, daß er nicht bloß selbst in Antiochien blieb, sondern selbst den ihm von Jerusalem her bekannten Paulus aus seiner Vaterstadt Tarsus herbeiholte, ihm zur Fortführung des begonnenen Werkes behülflich zu sein. Und so groß war die Zahl der Heiden, welche nun der antiochenischen Gemeinde beitraten, daß man hier zuerst inne ward, sie sei etwas anderes als eine jüdische Sekte, und sie mit dem sonderlichen Namen Christianer benannte. Bei der antiochenischen Gemeinde verweilt nun die Erzählung, nachdem sie deren Entstehung und die gemeinsame Thätigkeit des Barnabas und Paulus an ihr berichtet.

Angesichts einer drohenden Hungersnoth sandte die antiochenische Gemeinde der armen Muttergemeinde durch Barnabas und Paulus Unterstützung: ein Anfang der Hülfleistung, welche ihr aus der außerpalästinensischen Christenheit zu Theil geworden. Sie kamen zu einer Zeit dahin, wo einer der Apostel, Jakobus, des Johannes Bruder, durch den König Herodes Agrippa den Tod erlitt und Petrus dem gleichen Geschick nur durch ein Wunder entging, welches der König, der übrigens gleich darauf eines schnellen Todes starb, bestimmte, von weiterer Verfolgung abzustehen. Aber das jüdische Volk hatte es mit Freuden gesehen, als er gegen die Apostel mit blutiger Strafe vorging. So feindlich stand es zur Gemeinde, während Heiden ihr wieder in nur erst drohender Noth zu Hülfe kamen. Es wurde immer deutlicher, daß die apostolische Lehre nicht unter ihm, sondern unter den Heiden eine Zukunft habe.

Und in die heidnische Welt weiter hinaus sollte sie nun ihren Lauf nehmen. Nicht von den Aposteln oder der Muttergemeinde, sondern aus Mitten der antiochenischen Gemeinde erging an Barnabas und Paulus die Aufforderung, sie in weiterem Umkreise zu verbreiten. Sie durchzogen mit ihr Cypern, Pamphilien, Pisidien, Lykaonien, immer zuerst an die Judenschaften sich wendend, aber immer mit dem Erfolge, daß nur einzelne Juden, die sich also dadurch mit der Synagoge in Widerspruch setzten, und immer Heiden in größerer Zahl als Juden sie annahmen, so daß sie nicht jüdische Gemeinden, denen auch Heiden, sondern heidnische Gemeinden bildeten, denen auch Juden angehörten.

So war nun Antiochien Mittelpunkt einer vorwiegend heidnischen Christenheit, deren nichtjüdische Glieder zum jüdischen Volk keine andere Beziehung hatten, als daß sie in dem von ihm gekreuzigten Jesus den Heiland erkannten, auf welchen Israels Geschichte abgezielt. An einer solchen Christenheit mußten diejenigen jüdischen Bekenner Jesu Anstoß nehmen, die sich nicht denken konnten, daß sich die neutestamentliche Gemeinde über die Heiden erstrecken solle, ohne sie in den Rahmen und unter das Gesetz des jüdischen Volks zu befassen, welches bis dahin die Gemeinde des lebendigen Gottes inmitten der abgöttischen Völkerwelt gewesen. Daher die Forderung, welche aus Judäa gekommene jüdische Christen an die heidnischen Mitglieder der antiochenischen Gemeinde richteten, sich der Beschneidung und hiemit dem mosaischen Gesetz zu unterwerfen. Aber diese Forderung wurde von der Muttergemeinde selbst, als Barnabas und Paulus das gute Recht ihrer Heidenbekehrung vor ihr geltend machten, auf den Antrag des Petrus und Jakobus für unberechtigt erklärt, und statt ihrer den heidnischen Christen ein grundlegender Anfang selbstständiger heidenchristlicher Gemeinsitte anzuempfehlen beschlossen, so daß nun die Berechtigung einer ihr sittliches Gemeinleben selbstständig ausgestaltenden, vom jüdischen Gesetz unabhängigen heidnischen Christenheit Seitens der jüdischen Muttergemeinde und ihrer Apostel anerkannt war.

Dies war um so wichtiger, je mehr sich von jetzt an der Zusammenhang mit der Muttergemeinde löste, in welchem die Wirksamkeit des Paulus bisher dadurch gehalten war, daß er sie als Gehülfe des aus ihr stammenden Barnabas übte. Denn als die beiden wieder ausgehen wollten, um die von ihnen gesammelten Gemeinden zu besuchen, entzweiten sie sich über den von Paulus als ungeeignet erachteten Gehülfen, den Barnabas mitgenommen wissen wollte, und gingen in Folge dessen getrennte Wege. Nun wählte sich Paulus seinerseits an des Barnabas Statt einen Berufsgenossen in der Person des allerdings auch aus der Muttergemeinde gekommenen Silas, sodann aber einen jüngeren Gehülfen ihrer gemeinsamen Arbeit in der Person des Timotheus, welcher der Sohn eines heidnischen Vaters war und deßhalb, wenn er den Juden nicht von vorneherein anstößig und dadurch der apostolischen Thä-

tigkeit, in deren Dienst er trat, hinderlich werden sollte, Jude noch erst werden, die Beschneidung erst annehmen mußte.

Des Paulus und Silas Absehen ging dahin, den Umkreis, dessen christlicher Mittelpunkt Antiochien war, in Kleinasien westwärts zu erweitern. Statt dessen sahen sie sich durch Galatien und Phrygien gerade aus nach Troas und von da nach Macedonien gewiesen. Macedonien und Griechenland durchzogen sie von Philippi bis Korinth, auch hier immer zuerst an die Judenschaften sich wendend, aber auch hier mit dem Erfolge, daß heidnische Gemeinden, denen Juden nur in größerer oder kleinerer Zahl angehörten, neben der Synagoge entstanden. Für diese weit entfernten Gemeinden konnte nun Antiochien nicht mehr Mittelpunkt sein. Nach Provinzen schieden sich da um Hauptorte gruppirte christliche Gemeinschaften.

Paulus blieb in Zusammenhang nicht nur mit der antiochenischen Gemeinde, sondern auch mit der Muttergemeinde. Von Korinth aus besuchte er letztere auf kürzere, erstere auf längere Zeit, dann aber ging er von Neuem aus, dies Mal, um sein Werk in Kleinasien in der vordem ihm verwehrten Richtung in Kleinasien zu vervollständigen, nach Ephesus. Silas war jetzt nicht mehr bei ihm, nur Timotheus. Und in Ephesus, wo zwar schon Aquila und Priscilla, seine korinthischen Hauswirthe, ihm eine Stätte bereitet hatten, aber ohne daß es dadurch zu einer Gemeinde Jesu kam, wie man daran sieht, daß er solche vorfand, die von der Taufe auf Jesu Namen nicht wußten, ging es ihm wie in Thessalonich und Korinth. Auch hier mußte er mit der Judenschaft brechen; desto mächtiger zog er die Heiden an. Als er Ephesus verließ, war seine Absicht, nach einem Besuch der macedonischen und griechischen Gemeinden, und nachdem er die Muttergemeinde noch einmal begrüßt hatte, nach Rom zu gehen.

Und er kam nach Rom. Das ganze letzte Dritttheil der Apostelgeschichte ist der Erzählung gewidmet, wie er dahin gekommen. Ein Aufruhr, welcher in Ephesus gegen ihn ausbrach, als er schon im Begriff war, es zu verlassen, durfte sein Vorhaben nicht vereiteln: die heidnische Obrigkeit selbst stillte ihn. Ein jüdischer Anschlag gegen sein Leben, der seine beabsichtigte Seereise bedrohte,

durfte es auch nicht; er erhielt Kunde davon und ging ihm aus dem Wege. Aber auch die Reise nach Jerusalem gab er deshalb nicht auf, sondern ließ sich den weiten Umweg zu Lande nicht verdrießen, zu der ihn jener Anschlag nöthigte. Und daß ihm unterwegs, zuletzt noch in Cäsarea, vorhergesagt wurde, und ihm selbst im Geiste gewiß war, was seiner warte, hielt ihn nicht ab, die Reise dahin fortzusetzen.

Als Angeklagter seines Volks, in Haft und Banden, sollte er nach Rom kommen. Ohne alle seine Schuld, ja gerade dadurch, daß er den jüdischen Christen, um sie über sich und seine Wirksamkeit zu beruhigen, einen Beweis seiner Heilighaltung des mosaischen Gesetzes gab, entstand in Jerusalem unter der zum Pfingstfest versammelten Volksmenge ein Aufruhr gegen ihn, der sein Leben bedrohte. Römische Mannschaft mußte ihn aus den Händen seiner blind wüthenden Volksgenossen retten, und auf sein römisches Bürgerrecht mußte er sich berufen, um sich ein geordnetes richterliches Verfahren zu sichern. Im hohen Rath, vor den er gestellt wurde, führte die Verhandlung über ihn, da es ihm gelang, die pharisäischen Mitglieder mit den sadducäischen uneins zu machen — denn er wollte, wenn möglich, verhüten, daß sein Volk ihn verurtheile —, zu keinem Ergebniß, und eine Verschwörung gegen sein Leben kam zu seiner Kenntniß und durch ihn zur Kenntniß des römischen Tribunen, der ihn deshalb nach Cäsarea zum Procurator abführen ließ.

Als dort der hohe Rath eine Anklage wegen Entweihung des Tempels gegen ihn anbrachte, war es ihm ein Leichtes, die Nichtigkeit derselben zu erweisen. Ohne Grund behielt ihn der Procurator Felix in Haft, übrigens in möglichst leichter Haft, nur weil er Bestechung hoffte; und nur um den Juden gefällig zu sein, machte ihm dessen Nachfolger Festus den Vorschlag, sich in Jerusalem richten zu lassen, was Paulus gerade verhüten wollte, weshalb er ihm die Sache dadurch aus der Hand nahm, daß er, dessen gewiß, daß kaiserliches, heidnisches Gericht ihn nicht verurtheile, die Berufung auf den Kaiser einlegte. So kam er dann wirklich nach Rom. Der König Agrippa bezeugte, nachdem er ihn gehört hatte, daß er hätte freigegeben werden mögen. Aber er hatte nun einmal Berufung

eingelegt und so mußte er nach Rom. Weder die gefährliche Winterreise noch der Schiffbruch, der sie unterbrach, noch das Vorhaben der Mannschaft, die Gefangenen zu tödten, noch der Biß einer giftigen Schlange auf Malta durfte vereiteln, daß er dahin kam.

Sein erstes Geschäft nach der Ankunft war, daß er in der gemietheten Wohnung, in der ihm gestattet war, als Gefangener zu leben, die Vorsteher der römischen Judenschaft zu sich einlud. Aber obgleich er sie nicht gegen ihn voreingenommen fand, führte seine Verhandlung mit ihnen doch nur zu einem Bruch mit der Synagoge. Es ging ihm in der Welthauptstadt nicht anders als bisher überall. Auch dort mußte er darauf verzichten, die Synagoge zum Mittelpunkt der christlichen Gemeinde zu machen, sah sich aber dafür von der heidnischen Obrigkeit ungehindert, denen, die bei ihm in der Miethswohnung, in der er zwei Jahre seiner Haft bleiben durfte, aus- und eingingen, sein Evangelium zu verkündigen.

Mit seiner Thätigkeit während der zwei Jahre, deren Anfang sein Bruch mit der römischen Judenschaft war, durch welchen des jüdischen Volkes Abscheidung von der auf dem Gebiet des außerisraelitischen Völkerthums sich sammelnden Gemeinde Jesu jetzt auch in der Welthauptstadt eine vollendete Thatsache wurde, endet das Werk, welches mit jener ersten, innerhalb des jüdischen Volks und im Anschluß an die alttestamentliche Schrift ergangenen, Verkündigung der jetzt sich verwirklichenden Hoffnung Israels begonnen.

So einheitlich, eines einheitlichen geschichtlichen Gedankens bis ins Einzelne nachweisbare Durchführung ist das Werk. Und die Schreibart und Erzählungsweise ist ebenso nachweisbar die gleiche durch das ganze Werk. Man vergleiche z. B. Luc. 1, 1—3 mit Akt. 15, 24—25; Luc. 2, 9; 24, 4 mit Akt. 1, 10; 10, 30; 12, 7; Luc. 1, 38; 2, 15 mit Akt. 10, 7; Luc. 1, 39 mit Akt. 1, 15; Luc. 2, 36 mit Akt. 9, 36; Luc. 20, 1 mit Akt. 4, 1; Luc. 23, 5; 24, 27. 47 mit Akt. 1, 22; 8, 35; 10, 37. Wir finden die gleiche Art von Hebraismen, wie καὶ ἰδού, ἰδοὺ γάρ, καὶ ἐγένετο und ἐγένετο δέ oft mit ἐν und substantivischem Infinitiv oder mit καί und καὶ αὐτός im Nachsatz; ferner einen häufigen Gebrauch des Genetivs des substantivischen Infinitivs; das Neutrum von Participien statt der Substantiva, wie τὸ εἰωθός, τὸ εἰθισμένον,

τὸ γεγονός, τὸ συμβεβηκός, τὸ ὡρισμένον; viele Verbalverbindungen mit καρδία, wie θέσθαι ἐν τῇ καρδίᾳ, συμβάλλειν ἐν τ. κ., διαλογίζεσθαι, διατηρεῖν. Oft begegnet ποιεῖν μετά τινος = עָשָׂה עִם; ferner Wörter wie καθεξῆς, die sonst nirgends im neuen Testament sich finden; statt Ἱεροσόλυμα vorwiegend Ἱερουσαλήμ. Der Verfasser beider Werke hat ferner den Gebrauch von σύν in der Gewohnheit, während in den drei anderen Evangelien in demselben Maß μετά gebraucht ist. Während σύν statt μετά im Evangelium Lucä 26 Mal, in Akt. 51 Mal sich findet, begegnet es in den drei anderen Evangelien nur 10 Mal. Uebrigens kann der Verfasser, wo die Erzählung nicht hebräische Färbung haben soll, auch gut griechisch schreiben. Sie ist um so hebraisirender, je mehr das zu Erzählende alttestamentlich geartet ist, wie Luc. K. 1—2[1]).

Der Verfasser, der einen solchen Plan faßte und so ausgiebig durchführte, muß über einen viel reicheren Stoff verfügt haben, als den er verwendet. Er erzählt nur das, was unter den Gesichtspunkt fiel, unter dem er die Anfangsgeschichte des Christenthums betrachtet, und erzählt es nur so, wie es sich unter diesem Gesichtspunkt darstellt. Nach diesem Maßstab will auch geurtheilt sein bei Vergleichung seiner Darstellung mit anderen Erzählungen dieser Dinge oder mit paulinischen Briefen, von denen wir ihn ebenso unabhängig gefunden haben als einstimmig mit ihnen.

Es ist aber auch, was er im zweiten Theil des Geschichtswerks erzählt, großentheils unter seinen Augen vorgegangen. Denn 16, 10—40 und 20, 4 bis zu Ende erzählt er in der ersten Person Pluralis. Man hat zwar gemeint, dies sei nur eine von dem Verfasser wörtlich eingerückte Schrift eines wirklichen Augenzeugen, wenn nicht gar zwei. Aber es wäre nicht der Mühe werth gewesen, die erstere einzurücken, statt nach ihr zu erzählen. Und wie erklärte sichs, daß das erste Mal der Augenzeuge die Reise von Troas nach Philippi erzählt, das andere Mal der Augenzeuge wieder eintritt, wo Paulus von Philippi nach Troas reist? Auch sind Erzählungsweise und Schreibweise völlig gleich nicht bloß in beiden

[1]) Vgl. v. Hofmann, Bibl. Herm. S. 117.

Stücken, sondern auch in dem, was dazwischen liegt. Und mitten in der Erzählung tritt beide Male die erste Person Pluralis ein.

Wer kann es sein, der so in der ersten Person Pluralis schreibt? Da wir aus der Apostelgeschichte selbst wissen, daß Paulus, als er das erste Mal nach Europa kam, den Silas und Timotheus bei sich hatte, so haben Manche den Timotheus für den Augenzeugen angesehen, Andere den Silas. Allein in beiden Fällen sollte man denken, daß nicht erst mit 16, 10, nicht erst bei der Abreise von Troas die erste Person eintrete, sondern schon 16, 4 oder 16, 6. Denn Silas und Timotheus sind schon von weiterher mit Paulus gereist. Aber an Silas ist gar nicht zu denken, denn wir wissen, daß er, nachdem er die erste Missionsreise Pauli in Europa und dann seine Rückreise von Korinth ins Morgenland mitgemacht hat, in Jerusalem blieb oder in Antiochien; denn nachher finden wir ihn nicht mehr mit Paulus. Ebensowenig kommt am Schluß des Römerbriefs der Name des Silas vor. Also kann dieser nicht unter denen gewesen sein, von denen 20, 5 mit ἡμεῖς berichtet wird. Aber um eben dieser Stelle willen kann es auch Timotheus nicht sein; denn, wenn man nicht so unnatürlich abtheilen will, wie Bleek thut, so wird dort Timotheus unterschieden von denen, von welchen mit ἡμεῖς erzählt wird. Er ist unter denjenigen, von welchen der Erzähler bei des Apostels Abreise von Philippi nach Jerusalem sagt „sie gingen voraus und erwarteten uns in Troas". Der in der ersten Person Pluralis Erzählende, der Verfasser des Werks, unterscheidet sich also von ihm.

Weiter aber gibt er sich nicht zu erkennen. Aber man erkennt ihn als Juden an seiner hebraisirenden Sprache und seinen jüdischen Zeitbestimmungen, wie Akt. 20, 6; 27, 9. Soweit wir nun die kirchliche Ueberlieferung zurückverfolgen können, bezeichnet sie einstimmig den mit Paulus in Rom gewesenen Lukas als den Verfasser. So der muratorische Kanon, Irenäus, Tertullian, Clemens Alexandrinus. Man sagt freilich, Lukas werde Kol. 4, 14 von der israelitischen Umgebung des bei Abfassung dieses Briefes in Haft befindlichen Apostels unterschieden, somit als Heide zu erkennen gegeben. Allein Letzteres beruht auf irriger Auslegung der angezogenen Stelle. Nur von solchen jüdischen Lehrern der christ-

lichen Heilsbotschaft, die nicht mit Paulus nach Rom gekommen waren und nicht zu seiner Umgebung gehörten, sondern sich unabhängig von ihm dort befanden, kann seine Aeußerung zu verstehen sein, daß ihrer wenige auf eine für ihn erquickliche Weise zur Ausbreitung des Reiches Gottes mitgeholfen haben. Wenn Lukas unter diesen Wenigen nicht genannt ist, so folgt daraus nicht, daß er kein Jude gewesen, sondern er konnte in diesem Zusammenhang gar nicht genannt werden, weil sich bei den Genossen des Apostels das von selber verstand, was er von jenen Wenigen rühmt. Wohl aber erfahren wir eben dort v. 14, daß Lukas Arzt gewesen ist. War er dies und als solcher bei dem Apostel, so dürfte sich erklären, warum er, nachdem er sich ihm in Troas zuerst angeschlossen hatte, schon von Philippi aus nicht mehr bei ihm war und erst sechs Jahre später und zwar in eben demselben Philippi sich ihm wieder zugesellt hat, um von da an bei ihm zu bleiben. Als Arzt hatte er sich dem wiederholentlich und noch jüngst in Galatien von schweren Krankheitsfällen heimgesuchten Apostel angeschlossen. Aber da sich Paulus sammt seinen Gefährten darauf angewiesen sah, von der eigenen Hände Arbeit zu leben, so mußte ihnen der Arzt zur Last werden, wenn sie ihn bei ihrem unstäten Leben miternähren sollten. Aus diesem Grunde wird der Apostel auf seine Begleitung verzichtet und ihn in Philippi zurückgelassen haben. Erst als er von Philippi nach Jerusalem aufbrach, um sich dann in das fernste Abendland zu begeben, konnte sich ihm Lukas wieder zugesellen, dessen ärztliche Hülfe ihm für die weitaussehende Reise in besonderem Maße Bedürfniß war, nachmals aber in seiner Gefangenschaft vollends zu Statten kam.

In beiden Theilen des Werkes finden wir eine genaue Kenntniß der Dinge. So Luc. 3, 1 die Angabe, daß im 15. Jahr des Tiberius Judäa unter dem Procurator Pilatus, Galiläa unter dem Tetrarchen Antipas, Ituräa und Trachonitis unter dem Tetrarchen Philippus, das östlich vom Antilibanon gelegene Abilene unter dem Tetrarchen Lysanias gestanden[1]). Man hat zwar gemeint, hier liege ein Verstoß vor, eine Verwechslung mit dem schon auf An-

[1]) Vgl. v. Hofmann, Die h. Schrift u. s. f. VIII, 1 S. 74 ff.

ſtiften der Kleopatra ermordeten Lyſanias. Allein dieſer frühere Lyſanias hatte Chalcis und das nachherige Lehen des Zenodorus (Trachonitis, Batanäa, Auranitis und das Land zwiſchen Trachonitis und Galiläa) inne. Die Lande dieſes Lehens erhielt ſpäter Herodes, ohne daß Abilene dabei war, und Herodes Agrippa II. erhielt anſtatt des zum Gebiet jenes früheren Lyſanias gehörigen Chalcis (zwiſchen Libanon und Antilibanon) das als *βασιλεία τοῦ Λυσανίου* bezeichnete Abilene öſtlich vom Antilibanon. Eine Inſchrift[1]) bezeugt, daß es einen Lyſanias von Abilene gegeben zur Zeit der *Σεβαστοί* Auguſtus und Tiberius, woraus auch erſichtlich iſt, daß die Jahre des imperium des Tiberius von ſeiner Mitregentſchaft an gerechnet ſein können. Die Nennung des Lyſanias erklärt ſich daraus, daß deſſen Tetrarchie Claudius dem Herodes Agrippa geſchenkt hatte, welcher nun das ganze in vier Tetrarchien des Archelaus, Antipas, Philippus, Lyſanias getheilte Paläſtina beſaß. Dann iſt dies aber ſicherlich vor dem jüdiſchen Krieg geſchrieben, nach welchem des Lyſanias zu gedenken kein Anlaß geweſen wäre. Anlaß hiezu war nur in der Zeit, wo jene Vereinigung von Paläſtina unter der Herrſchaft des Herodes Agrippa in Erinnerung war.

Luc. 2, 2 betont der Verfaſſer, daß die *ἀπογραφή*, welche unter Herodes ausgeſchrieben worden, nicht früher als unter dem ſyriſchen Präſes Quirinus zum Vollzug gekommen. Es iſt dies eine Bemerkung wie Akt. 11, 28 und kein Irrthum. Wann die *ἀπογραφή* ſtattgefunden, weiß der Verfaſſer aus eigener Kenntniß. Daß Maria in Folge ihrer Anordnung in Bethlehem geboren hat, iſt ihm überliefert[2]). Derſelbe Verfaſſer läßt Akt. 5, 36 den Gamaliel ſagen: *πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν ἀνέστη Θευδᾶς, λέγων εἶναί τινα ἑαυτόν, ᾧ προσεκλίθη ἀνδρῶν ἀριθμὸς ὡς τετρακοσίων, ὃς ἀνῃρέθη, καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ διελύθησαν καὶ ἐγένοντο εἰς οὐδέν. Μετὰ τοῦτον ἀνέστη Ἰούδας ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς.* Hier iſt *πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν* nicht zu verſtehen wie 21, 38, wo es ſich um ein Begebniß handelt, das wenige Jahre alt iſt. Denn es folgt ja darauf *μετὰ τοῦτον*. Gamaliel geht über die zeitgenöſſiſche Gegen-

[1]) Vgl. Böckh Inscr. 4521. 4523. — [2]) Vgl. v. Hofmann, Bibl. Herm. S. 80.

wart zurück. Sollte dies nun eine Verwechslung mit dem Theudas ſein, von welchem Joſephus[1]) berichtet: *Φάδου τῆς Ἰουδαίας ἐπιτροπεύοντος γόης τις ἀνὴρ Θευδᾶς ὀνόματι πείθει τὸν πλεῖστον ὄχλον ἀναλαβόντα τὰς κτήσεις ἕπεσθαι πρὸς τὸν Ἰορδάνην ποταμὸν αὐτῷ· προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι καὶ προστάγματι τὸν ποταμὸν σχίσας ὁδὸν ἔφη παρέξειν αὐτοῖς ῥᾴδιον.* Darauf habe Fadus ſie überfallen laſſen; Viele ſeien getödtet, Viele gefangen genommen worden; dem Theudas ſelbſt habe man den Kopf abgeſchnitten und dieſen nach Jeruſalem geſchickt. Es iſt unglaublich, daß nach der Meinung des Verfaſſers der Apoſtelgeſchichte Gamaliel jene Rede ſpäter gehalten haben ſollte, als ſich das von Joſephus Erzählte zugetragen. Es liegen vielmehr zehn Jahre zwiſchen beiden Vorgängen[2]). Auch iſt nicht zu glauben, daß der Verfaſſer vermöge einer bewußten Prolepſis eine ſpätere Begebenheit, nur damit ſie zum Beiſpiel diente, dem Gamaliel bei einer früheren Rede in den Mund gelegt habe; oder daß Joſephus ſich geirrt habe, daß er einen Vorfall, der nach Lukas vor den Beginn der neuteſtamentlichen Geſchichte gehört — denn ſo meint es Lukas mit dem *πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν* —, in das Jahr 44 n. Chr. geſetzt haben ſollte. Aber wenn man näher zuſieht, ſo will auch, was den Vorgang ſelbſt betrifft, das von Gamaliel und das von Joſephus Geſagte nicht zuſammenſtimmen. Gamaliel ſagt von einem Anhang jenes Theudas und nennt die Zahl der Männer. Dies ſieht nicht nach einem Pöbelhaufen aus, an den des Joſephus Worte erinnern. Sodann ſtellt Gamaliel jenen Theudas mit Judas von Gamala inſofern gleich, als ihr Unternehmen gleicher Art und gleichen Ausgangs war. Nun hat aber das Thun jenes Betrügers bei Joſephus keine Aehnlichkeit mit dem Unternehmen des Judas[3]) und gar keine mit dem Falle, um deſſentwillen Gamaliel dem hohen Rath eine Erinnerung an jene Vorgänge vorhält. Es iſt nur ein Betrug, den der Theudas des Joſephus dem Pöbel ſpielte. Dagegen in dem Fall, dem ſich der hohe Rath jetzt gegenüber ſah, handelte es ſich um eine Lehre, welche

---

[1]) Antt. 20, 5, 1. — [2]) Der Procurator Cuspius Fadus trat ſein Amt nicht vor dem Jahr 44 an. S. Anger de temp. ratione p. 44. — [3]) Joſephus Antt. 18, 1, 1; 20, 5, 2; bell. jud. 2, 8, 1; 17, 8.

im Gegensatz zur geistlichen Obrigkeit des Volks geltend gemacht wurde mit der Behauptung, man habe hier Gott mehr zu gehorchen als den Menschen. Ein Fall der Art war es nun mit Judas gewesen, der es dem hohen Rath als Versäumniß anrechnete, daß er sich dem von der heidnischen Obrigkeit angeordneten Census nicht widersetzte. Darum trat er nun auf mit der Lehre, daß es Unrecht sei, heidnischer Obrigkeit zu gehorchen und forderte auf, ihm sich anzuschließen. Bei ihm hieß es auch, man müsse Gott mehr gehorchen als Menschen. Wie dagegen bei jenem Theudas ein solcher Grundsatz sollte zur Geltung gekommen sein, ist nicht abzusehen. Warum hat doch Lukas nicht lieber jenen Vorfall erwähnt, der ganz ähnlicher Art ist als das Unternehmen des Judas, als nach der Erzählung des Josephus[1]) Matthias, dem ein Judas sich zugesellte, das jüngere Geschlecht aufregte gegen Herodes, weil dieser Vieles gegen das Gesetz der Väter that? Ihr Anhang zerstörte jedes öffentliche Zeichen, womit er seine Hinneigung zu heidnischem Wesen kundgethan. Sie wollten der Obrigkeit gegenüber lieber sterben unter Wahrung des göttlichen Gesetzes, als daß sie dergleichen thun sollten. Es war ein geschlossener Anhang um die beiden Männer. Josephus läßt sie ganz ähnlich, wie Petrus im hohen Rath, so sich äußern gegen Herodes: *θαυμαστὸν οὐδέν, εἰ τῶν σῶν δογμάτων ἀξιωτέρους ἡγησάμεθα τοὺς νόμους οὓς Μωϋσῆς κτλ.* Dies lautet ganz wie jenes Wort Petri Akt. 5, 29. Herodes, in dessen letztem Lebensjahre sich dies begab, ließ den Matthias verbrennen, worüber dann nach des Herodes Tod ein Aufruhr seines Anhanges ausbrach, der aber unterdrückt wurde. Offenbar stimmte dieser Fall in auffallender Weise überein mit dem, der den hohen Rath jetzt beschäftigte. Vor dem Beginn der neutestamentlichen Geschichte wäre Solches geschehen, weil gegen das Ende und unmittelbar nach dem Ende der Regierung des Herodes. Indem Wieseler diesen Vorgang sich darauf ansah, kam er zu dem Schluß, daß Gamaliel eben diesen Vorgang meine; und es ist dies um so wahrscheinlicher, als, was uns Josephus von einem Theudas berichtet, ganz anders-

[1]) Wieseler Synopf. S. 103 ff. und Baumgarten: Der Schriftgelehrte Matthias bei Josephus bell. 1, 33, 2. Antt. 17, 6.

artig ist. Nach dieser Annahme Wieselers ist Θευδᾶς Akt. 5, 36 (= Θεόδωρος) die griechische Bildung des Namens Matthias (מַתִּתְיָה), jenes Hauptes dieser dem Herodes feindlichen Partei.

In den bisher besprochenen Fällen erwies sich das, was für groben Verstoß gilt, als genaue Kenntniß des Sachverhalts. Auch sonst zeigt sich der Verfasser als wohl unterrichtet. Er kennt Annas als Vorsitzenden des Synedriums und Kaiafas als Hoheprieſter im engeren Sinne (Luc. 3, 1 vgl. Akt. 4, 6). Er weiß, daß die Curatoren in Cäsarea wohnten und nicht in Jerusalem; er weiß von jenem ägyptischen Betrüger mit seinen sicariis (21, 38), der Aufruhr anrichtete in Judäa; er weiß von des Felix jüdischem Weibe und nennt es mit Namen (24, 24); und wollte man sagen, dies Alles könne er aus der Geschichte des Josephus wissen, so verweisen wir auf seine Erzählung vom Tod des Herodes Agrippa, die ihre ganz eigenthümlichen Züge hat (K. 12). Jenen Gallion, vor dem Paulus verklagt worden, nennt der Verfasser 18, 12 Proconsul von Achaja. Nicht lange vorher war Achaja noch senatorische Provinz gewesen; Tiberius hatte es zu einer provincia imperatoria gemacht, aber Claudius gab diese Provinz dem Senat zurück. Gegen Ende der Regierung des Claudius kam Paulus nach Korinth. Damals also war wirklich Achaja's Vorsteher Proconsul. Philippi bezeichnet der Verfasser richtig als römische Provinz mit jus italicum 16, 12. An der Stelle 28, 7 nennt er eine obrigkeitliche Person von Malta ὁ πρῶτος τῆς νήσου, einen durch eine maltesische Münze beurkundeten Titel. Die geographischen Angaben sind alle richtig; auch solche sind genau wie 23, 31 über den Weg von Jerusalem nach Cäsarea. Nach 28, 13 ist Paulus, der sich auf einem alexandrinischen Schiff befand, in Puteoli gelandet, nach Strabo der Landungsort der alexandrinischen Schiffe. An allen diesen Angaben ist zu merken nicht nur, daß er die geschichtlichen Umstände der von ihm erzählten Thatsachen genau kennt, sondern auch, daß er Zeitgenosse der Dinge war, von welchen er berichtet.

Das Werk ist geschrieben für einen gewissen Theophilus. Derselbe war kein Jude. Denn er bedarf solcher Notizen, wie Luc. 20, 27 u. Akt. 23, 8, daß die Sadducäer weder Auferstehung

noch Geist glauben, die Pharisäer aber beides. Er war römischer Christ und in Rom zu Hause, was daraus zu ersehen ist, daß, je näher die Beschreibung der Reise Pauli von Cäsarea nach Rom an diese Stadt rückt, desto kleinere Orte ohne nähere Bestimmung genannt werden, wie forum Appii und tres tabernae (28, 15[1]). Und wenn der Akt. 19, 33 erwähnte Alexander derselbe ist, wie 2 Tim. 4, 14, so ist vorausgesetzt, daß Theophilus ihn bereits aus dem Processe des Apostels kennt. Und jener Simon Magus, von dem wir Akt. K. 8 lesen, ist ja in Rom gewesen, was schwerlich bloße Dichtung ist.

Nach Luc. 3, 1 ist, wie bereits bemerkt, zu vermuthen, daß der Verfasser noch vor dem jüdischen Krieg geschrieben hat. Das Gegentheil wollte man aus Akt. 8, 26 entnehmen: αὕτη ἐστὶν ἔρημος. Man bezog nämlich diese Bemerkung auf die im Beginn der jüdischen Unruhen zerstörte Stadt Gaza. Aber was sollte dem Leser mit einer solchen Bemerkung über Gaza gedient sein, da es sich um die Stadt gar nicht handelt, sondern nur um den Weg, der nach Gaza von Jerusalem führt. Dieser Weg führte durch eine Einöde, eine wenig bevölkerte Gegend; und dieser Umstand ist für die Erzählung allerdings von Belang. Müssen wir jene Beziehung der Bemerkung abweisen, so können wir nichtsdestoweniger für unseren Zweck Gebrauch von ihr machen. Der Verfasser würde nicht präsentisch sich ausdrücken und schreiben αὕτη ἐστὶν ἔρημος, wenn er zu einer Zeit schriebe, in welcher durch den jüdischen Krieg das ganze Land öde geworden war.

Auch aus der Art und Weise, wie Luc. 21, 20—24 Jesus von dem bevorstehenden Gericht über Jerusalem weissagt, will man schließen, daß der Verfasser nach der Zerstörung dieser Stadt schreibt. Dort heiße es schon, Jerusalem werde umschlossen, erobert und zerstört werden und sein Volk zerstreut; und ferner erscheine hier Christi Wiederkunft in Herrlichkeit, anders als Matth. K. 24, vom Gericht über Jerusalem geschieden durch die καιροὶ ἐθνῶν. So schreibe Einer, der Jerusalems Zerstörung erlebt habe und darnach nicht mehr zugleich mit dem Gericht über das jüdische Volk auch Christi

[1]) Vgl. Meyer z. d. St.

Wiederkunft erwarte. Beides ist unrichtig. Es ist 1) ein Irrthum zu behaupten, daß Matth. 24 die Wiederkunft Christi in der Art mit dem Gericht über Jerusalem verbunden sei, als ob, wenn dieses anhöbe, nun auch jene eintrete; denn derselbe Matthäus läßt ja Jesu Weissagung davon ausgehen, daß Jerusalems Heiligthum solle zerstört und dem jüdischen Volk sein Haus wüste gelassen werden. Es soll nach Matthäus eine gleiche Verwüstung Jerusalems wieder eintreten, wie jene durch Antiochus Epiphanes erfolgte, von der Daniel redet. Es ist aber 2) unrichtig, daß bei Lukas eine lange Zeit der Heidenwelt zwischeneintrete zwischen Jerusalems Zerstörung und Jesu Wiederkunft. Es heißt v. 28: „Wenn dieses anhebt zu geschehen (nicht: wenn es vorbei ist), dann ist eure Erlösung nahe". Im Uebrigen aber ist nur, was bei Matthäus mit Bezug auf Daniel Kap. 9 geweissagt ist, bei Lukas für die heidnischen Leser verständlicher gemacht. Diese Verdeutlichung konnte der Evangelist schon aus der alttestamentlichen Weissagung entnehmen, wie sie sich nach Daniels Offenbarungen gestaltet hatte. Er bezieht sich auf Sach. K. 12 u. 14. Die καιροὶ ἐθνῶν sind nicht etwa mit der Zerstörung Jerusalems eintretende, so daß der Verfasser in einer damit eingetretenen Zeit lebte, sondern im Gegensatz zur Zeit Israels (Akt. 1, 6) die Zeit, wo das Völkerthum die Herrschaft hat.

Vielleicht hat der Verfasser während des Paulus zweiter Haft in Rom geschrieben und in Einem Zuge, wie das Vorwort und der Anfang der Apostelgeschichte beweist. Das Evangelium ist ebensowenig eine Ueberarbeitung einer früheren Schrift als die Apostelgeschichte. Uebrigens enthält das Geschichtswerk manche Einzelheiten, welche für Einen, der sie kannte, nicht aber an sich bedeutsam sind. Hieher gehört wohl das Akt. 19, 33 (vgl. 2 Tim. 4, 14) Berichtete. Auch Anderes sieht darnach aus, daß es um des Lesers anderweitiger Kenntniß willen eingefügt ist, wie dasjenige, was Akt. 8 von Simon Magus und Petrus oder 18, 17 von Sosthenes (vgl. 1 Kor. 1, 1) gesagt wird.

Woher hat aber der Verfasser seine Kenntniß des Berichteten? Zum Theil ist es Selbsterlebtes, was er erzählt. Die Erlebnisse des Paulus mit Einschluß des von Stephanus Berichteten konnte er von Paulus haben, auch das von Gamaliel, dem Lehrer des

Apostels Erzählte. Ueber die Anfänge der Gemeinde zu Jerusalem konnte er sich unterrichtet haben, als er mit Paulus in Jerusalem und hernach in Cäsarea war. Dort, wo Petrus den Cornelius getauft, wohnte zur selben Zeit Philippus, von welchem auch Solches erzählt ist, was keine anderweitigen Zeugen gehabt. Viele Jahre lebte der Verfasser mit Timotheus zusammen, welcher in seiner Heimath das Wirken des Paulus schon lange zuvor, ehe er in die Mitarbeit eintrat, in der Nähe gesehen hatte. Jahre lang lebte er mit Aristarchus zusammen, welcher namentlich jenen Aufruhr der Epheser gegen Paulus miterlebt hatte, dessen Augenzeuge Timotheus nicht gewesen war. In Rom befand sich gleichzeitig mit ihm Johannes Markus, dessen elterliches Haus, namentlich zur Zeit jener wunderbaren Errettung des Petrus, ein Mittelpunkt der Gemeinde von Jerusalem gewesen war, und der mit seinem Vetter Barnabas und Paulus Cypern durchzogen hatte und durch Barnabas auch von dem Kenntniß haben konnte, was sich nach seiner Trennung von ihnen in Pisidien und Lykaonien zugetragen hatte. Kurz, es findet sich in der ganzen zweiten Hälfte des Werks gar nichts, was der Verfasser nicht entweder selbst miterlebt hatte oder durch solche wissen konnte, welche Augenzeugen und handelnde oder nächstbetheiligte Personen gewesen waren.

Was aber weiter zurückliegt, das in der ersten Hälfte des Werkes Enthaltene, konnte der Verfasser in Jerusalem erkunden. Das Haupt der Muttergemeinde, mit welcher er während jenes zweijährigen Aufenthaltes in Cäsarea in nächstem Verkehr bleiben konnte, war jener Jakobus, der Bruder des Herrn, welcher der Familie angehörte, aus welcher Jesus hervorgegangen war, ein Umstand, welcher allein schon erklärt, mit welchem Recht er dem Theophilus, für den er sein Werk zunächst verfaßte, bezeugen konnte, er habe die darin berichteten Geschichten sorgfältig bis zu ihrem Anfang zurück verfolgt.

Aber ob auch schriftliche Quellen vom Verfasser benützt sind? Man könnte Urkunden sehen in jenem Brief der Muttergemeinde Akt. 15, 23—29 und in dem Brief des Lysias an Felix 23, 26—30. Aber in beiden Briefen findet sich eine auffällige Verwandtschaft mit der Schreibart des Buchs, welche verwehrt, sie für wört-

liche Abschriften urkundlicher Schriftstücke zu halten. So findet sich in ersterem ὁμοθυμαδόν, was sonst in der Apostelgeschichte neun Mal, sonst im neuen Testament nur Röm. 15, 6 sich findet; ferner δοκεῖ μοι = ich beschließe, wie Luc. 1, 3 und in der Erzählung Akt. 15, 22. 34, sonst aber nicht im neuen Testament; endlich ἐρρώσθε, das nur noch im anderen Brief begegnet. In diesem finden sich Worte wie ζήτημα, ἔγκλημα, ἐπιβουλή, die alle, außer in der Apostelgeschichte, im neuen Testament nicht vorkommen. Und wie sollte der Verfasser zur Kenntniß dieses Briefes gelangt sein? Nur zu den genealogischen Verzeichnissen 3, 23 ff. muß der Verfasser urkundliches Material unmittelbar oder mittelbar benützt haben.

Aber auch die Reden in der Apostelgeschichte, die längeren so wenig als die kürzeren, sind nicht für wörtliche Wiedergabe des Gesprochenen zu halten. Zum Theil wären sie übersetzt aus dem Aramäischen, wie die des Paulus Akt. K. 22, wohl auch die beiden petrinischen in Akt. 2 u. 3 oder die des Stephanus, und so erklärt sich vielleicht zum Theil, daß im Einzelnen derselbe Sprachgebrauch sich findet, wie sonst in der Erzählung, und daß die alttestamentlichen Citate, wie in dem ganzen für einen Heiden geschriebenen Buch, aus den LXX genommen sind. Aber auch die griechisch gehaltenen Reden, namentlich die des Paulus Akt. 13. 17. 20. 24. 26 bieten nicht den eigenthümlich paulinischen Sprachcharakter, sondern den des Erzählers, so z. B. ἐκτένεια Akt. 26, 7, dem Verwandtes nicht bei Paulus vorkommt und im neuen Testament nur im 1. Brief Petri, wohl aber Luc. 22, 44; Akt. 12, 5; ferner προχειρίζεσθαι, nur Akt. 3, 20 in einer Rede Petri, welche aramäisch, und 22, 14 in einer Rede Pauli, die ebenfalls aramäisch gehalten wurde, διαχειρίζομαι nur Akt. 5, 30, ἀποφθέγγομαι nur Akt. 2, 4. 14.

In den Reden des Petrus und Paulus finden sich gleiche Redewendungen und solche, die sonst dem Erzähler eigenthümlich sind, so γνωστὸν ἔστω ὑμῖν 2, 14 u. 4, 10, an letzterer Stelle in den wenigen vor dem hohen Rath gesprochenen Worten, welche sicher nicht so aufgezeichnet wurden, und 13, 38; 28, 28, welch letztere Stelle der ebenso wenig wörtlich aufgeschriebenen Ansprache des Paulus an die Vorsteher der römischen Judenschaft angehört.

Unmittelbar vorher findet sich dieselbe Redewendung in dem Munde dieser letzteren. Ferner die Wendung καὶ νῦν 3, 17 in der Rede des Petrus vor dem Volk, ganz wie 20, 25; καὶ τὰ νῦν 4, 29 in dem Gebet der Gemeinde, welches auch nicht so gemeint sein kann, als habe die Gemeinde dasselbe wörtlich so gesprochen, und καὶ νῦν in Worten des Paulus 20, 22; 22, 16; 26, 6.

Man hat petrinische und paulinische Eigenheiten zu finden gemeint. Petrinisch soll sein, daß Jesus ὁ παῖς τοῦ θεοῦ Akt. 3, 13. 26 genannt wird. Allein derselbe Ausdruck findet sich auch in dem Gebet der Gemeinde 4, 27, beide Male nach den LXX, welche עֶבֶד יְהוָה so übersetzen. Oder man verweist darauf, daß statt Ἰησοῦς an Stellen, wie Akt. 3, 16; 4, 10 steht τὸ ὄνομα Ἰησοῦ; aber letzteres findet sich auch 22, 16 in paulinischer Rede; oder daß Jesus 10, 42 ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτής genannt werde, was aber auch 17, 31 begegnet. In Wahrheit läßt sich nur so viel sagen, daß Paulus besser griechisch spricht vor Felix oder Agrippa oder auf dem Areopag, als in der Synagoge des pisidischen Antiochien, aber darin prägt sich nur die Verschiedenheit der Situation aus. Die Rede des Tertullus 24, 3—8 ist gewiß nicht so kurz gewesen. In der Weise der alten Geschichtsschreibung läßt der Verfasser in direkter Rede sprechen in Gesprächen, wie zwischen Saulus und Anania, zwischen Philippus und dem Aethiopier, zwischen Paulus und dem Kerkermeister in Philippi, zwischen Festus und Agrippa, also auch da, wo ihm nicht zu Sinne kommen kann, den Wortlaut des Gesprochenen wiedergeben zu wollen.

Das Geschichtswerk bietet also keine wörtlich eingerückten Reden und Aufzeichnungen. In wie weit sie inhaltlich den wirklich gehaltenen entsprechen, bemißt sich nach den Quellen, aus denen der Verfasser geschöpft hat. Für die Apostelgeschichte braucht er schriftliche nicht gehabt zu haben. Anders verhält es sich mit den Reden im Evangelium. Und hier handelt es sich überhaupt darum, ob die etwaigen schriftlichen Quellen, die er gehabt hat, unter denen begriffen sind, von denen die einleitenden Worte des Evangeliums reden.

Das Vorwort lautet: „Dieweil nun doch schon Viele sich daran begeben haben, einen Bericht der Thatsachen zu verfassen,

die sich unter uns begeben haben und nun abgeschlossen vorliegen, wie sie uns von denen mitgetheilt worden sind, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen, so habe deßhalb auch ich, der ich Allem von vorne an sorgfältig nachgegangen bin, beschlossen, sie hier im Zusammenhang aufzuzeichnen, Theophilus, damit du die Gewißheit der Dinge erkennest, von welchen du unterrichtet worden bist." Es gab hienach, als Lukas schrieb, bereits schriftliche Aufzeichnungen dessen, was Gegenstand seiner historischen Forschung war. Er hatte eine größere Zahl von Vorgängern, deren Schriften er nach seiner anderweitig gewonnenen Erkenntniß dieser Dinge beurtheilen und je nach Befund benützen konnte. So frühzeitig — wir sahen, daß das Geschichtswerk des Lukas noch vor dem jüdischen Krieg verfaßt ist — waren diese Geschichten aus der Unsicherheit der mündlichen Ueberlieferung entnommen worden. Ist nun eine dieser Schriften auf uns gekommen? Schon vorhanden könnte gewesen sein das Evangelium Marci, wenn anders es in einer uns durch Papias aufbehaltenen Aeußerung des Apostels Johannes gemeint ist.

Der um 160 verstorbene jüdische Christ Papias von Hierapolis hat nach Eusebius[1]), ungewiß wann, ein Werk verfaßt: *λογίων κυριακῶν ἐξήγησις*. Diese Schrift enthielt aber nicht bloß Aussprüche des Herrn, sondern auch solche Geschichten, welche in einem entfernteren Zusammenhang mit jenen Aussprüchen gestanden haben können, wie z. B. vom Tode des Judas. Der Art also war des Papias Werk, daß wir es mit dem des Lukas vergleichen dürfen. Nur sieht man nicht, daß es sich ihm um eine zusammenhängende Darstellung gehandelt hätte. Diese Beschaffenheit seines Werkes erklärt uns, wie er im Vorwort auf andere Aufzeichnungen

---

[1]) h. e. III, 39. Vgl. über Papias Tischendorf (Wann wurden u. s. f. 1. Ausg. S. 51, 4. A. S. 101 f.), Th. Zahn (Theol. Stud. u. Krit. 1866, IV, S. 949 f.), Riggenbach (Die Zeugnisse für das Evang. Johannis neu unters. S. 106 f. u. Jahrbb. f. deutsche Theol. 1868, S. 322); Steitz (Theol. Stud. u. Krit. 1868. I, S. 63 f.; Einige Bemerkungen zu Riggenbachs Abhandlung: Johannes der Apostel u. Presbyter, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1869. I, S. 138 f.); Hilgenfeld (Ztschr. f. wissenschaftl. Theol. 1865. III. S. 333 f., 1867. II. S. 180 f.); Overbeck ebend. 1867. I. S. 35 f.

der Art zu sprechen kam, und gerade aus diesem Vorwort hat uns Eusebius Einiges mitgetheilt. An der Hauptstelle spricht sich Papias folgendermaßen aus: „Ich werde nicht anstehen, dir auch alles das, was ich einst παρὰ τῶν πρεσβυτέρων wohl gelernt und wohl behalten habe, mit den ἑρμηνείαις in Eins zusammenzufassen, für die Wahrheit hinsichtlich desselben mich verbürgend. Denn ich hatte nicht, wie die Meisten, an denen Gefallen, die recht viel erzählten, sondern an denen, welche das Wahre lehrten, und nicht an denen, welche die Weisungen Anderer, sondern an denen, welche die vom Herrn dem Glauben gegebenen und von der Wahrheit selbst herrührenden berichteten. Aber auch so oft Einer kam, der im Gefolge der πρεσβύτεροι gewesen, so erfragte ich die Aeußerungen der πρεσβύτεροι, was Andreas oder was Petrus oder was Philippus oder was Thomas oder Jakobus, Johannes oder Matthäus oder ein anderer der Jünger des Herrn gesagt habe (τί εἶπεν), sowie dasjenige, was Aristion und der πρεσβύτερος Johannes, die Jünger des Herrn sagen (ἅτε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν). Denn ich hielt dafür, daß mir nicht so viel nützen könne, was ich aus Büchern, als was ich aus lebendigem und gegenwärtigem Zeugnisse entnehme". Wann Papias, der Zeitgenosse des Polykarpus, dies geschrieben, wissen wir nicht; aber aus seinen eigenen Worten sieht man wenigstens, einer wie frühen Zeit seine sammelnde Thätigkeit angehört und nur darauf kommt es uns an. Denn er sagt von zweien unmittelbaren Jüngern des Herrn, daß sie zu der Zeit lebten, wie er aus ihrem Munde vernahm, was er aufzeichnete. Denn er unterscheidet zwischen dem, wovon er ermittelt hat, wer es früher gesagt habe, und dem, was er sagen hörte; er hat nicht wollen gern aus Büchern entnehmen, was er sich sammelte, sondern hat es der mündlichen Mittheilung entnommen; παρὰ τῶν πρεσβυτέρων stammt, was er aufgezeichnet, entweder so, daß es Aeußerungen dieser πρεσβύτεροι sind, die ihm mittelbar zukamen, oder so, daß er selbst Mittheilungen machen hörte, wie von Aristion und Johannes; und zwar ist dieser Johannes kein anderer als der Apostel. Der Johannes, welcher mit Aristion zusammengenannt wird, ist, wie dieser, als unmittelbarer Jünger Jesu bezeichnet, aber er unterscheidet sich von Aristion durch

den Titel ὁ πρεσβύτερος. Dieſer Name muß doch in demſelben Sinne gebraucht ſein, in welchem er in der ganzen Stelle gebraucht iſt. Wie kommt nun Papias dazu, die Apoſtel mit dieſem Namen zu bezeichnen? Die Möglichkeit einer ſolchen Bezeichnung iſt leicht einzuſehen. Denn was die Aelteſten einer einzelnen Gemeinde für dieſe ſind, das ſind die Apoſtel für das Ganze der Kirche. Daher denn auch Petrus I, 5, 1 ſich den συμπρεσβύτερος aller πρεσβύτεροι nennt, weil ihm als Apoſtel alle Gemeinden zur Obhut vertraut ſind. Nun erinnern wir uns auch, ohne uns von dem alten Wahn irren zu laſſen, als habe man zwei Johannes zu unterſcheiden, daß der zweite und dritte Brief Joh. ausgehen vom „Presbyter Johannes“. Gab es ja doch zu der Zeit, als er die Sendſchreiben ſchrieb, keinen anderen der Zwölfe mehr außer ihm. Da war er der Apoſtel oder der Presbyter ausſchließlich; und ebenſo finden wir ihn nun von Papias genannt, der nach Irenäus in ſeinen jungen Jahren den Apoſtel Johannes noch ſelbſt gehört und des Polykarpus Freund geweſen iſt, er Biſchof von Hierapolis, jener von Smyrna. Wenn wir da dem gleichen Gebrauch der Benennung πρεσβύτερος begegnen, wie in den johanneiſchen Briefen, ſo iſt dies an dieſem Ort am wenigſten verwunderlich. Daß aber ὁ πρεσβύτερος, wo Papias den Johannes ſo nennt, nicht anders gemeint ſein kann, ſieht man aus der Zuſammenſtellung des Johannes mit Ariſtion, welche, beide unmittelbare Jünger Jeſu, ſo unterſchieden werden, daß nur Johannes als πρεσβύτερος bezeichnet wird. Daß ſchon Euſebius dieſen Presbyter Johannes für einen anderen hielt als den Apoſtel, kam davon, daß der Name Johannes zweimal ſchnell nacheinander begegnet. Aber das erſte Mal iſt Johannes mit den vielen Apoſteln genannt, aus deren Munde Papias mittelbarer Weiſe Mittheilungen von Sprüchen Jeſu überkam; das zweite Mal handelt ſichs um das, was er aus dem Munde des noch lebenden Johannes gehört, als er ſeine Sammlung von Ausſprüchen Jeſu anſtellte. Man beachte das Präſens ἃ τε λέγουσιν im Unterſchied von dem τί εἶπεν.

Was es nun mit jenen ἑρμηνεῖαι für eine Bewandtniß habe, erfahren wir aus einem anderen Theil ſeiner Einleitung, wo er namentlich von den Aufzeichnungen redet, welche Matthäus und Markus gemacht.

Ματθαῖος μὲν οὖν — heißt es da — *Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια* (nämlich *τοῦ κυρίου*) *συνεγράψατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος.* Man ſagte nun, es habe hienach das Evangelium des Matthäus, das zuerſt eine Spruchſammlung geweſen, ein Jeder überſetzt, ſo gut er konnte; allein dieſe Erklärung der Mittheilung des Papias iſt falſch. Denn es heißt ja nicht, die von Matthäus zuſammengeſtellten Ausſprüche des Herrn habe ſich Jeder überſetzt, wie er konnte, ſondern von Ausſprüchen Jeſu iſt einerſeits geſagt, Matthäus habe ſie zuſammengeſchrieben, andererſeits, verdolmetſcht habe ſie ein Jeder, ſo wie er es eben konnte. Daß aber darum die Sammlung des Matthäus nicht eine bloße Spruchſammlung war, ſieht man aus dem Werk des Papias ſelbſt. Nicht leicht wurde nur dasjenige, was der Herr geſprochen, überliefert, ſondern auch, bei welchem Anlaß er es geſprochen. Als jüdiſchem Chriſten lag dem Papias viel daran, Jeſu Ausſprüche in der Grundſprache zu überkommen; und ſo iſts ihm bedeutſam, daß Matthäus ſie in der Grundſprache aufgezeichnet hat; wo er ſie griechiſch mitgetheilt findet, ſind ſie ihm ſchon nicht authentiſch genug. Solche griechiſche Aufzeichnungen ſind die *ἑρμηνεῖαι*, von denen er ſagt, daß er den von ihm ſelbſt geſammelten Stoff unbedenklich unter ſie einreihe.

Eine ſolche *ἑρμηνεία* rührt von Markus her, in Betreff deſſen Papias berichtet: *Καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. Οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥςπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων· ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἐνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.* „Markus iſt des Petrus Dolmetſcher geworden und hat, ſo viel er behalten, genau, aber nicht der Reihe nach, des Herrn Reden und Thaten aufgeſchrieben. Denn er hat den Herrn weder gehört, noch iſt er in ſeinem Gefolge geweſen, wohl aber nachmals, wie geſagt, in dem des Petrus, welcher ſeinen Unterricht nach Maßgabe der jeweiligen Bedürfniſſe anſtellte, nicht aber ſo, als wollte er eine Zuſammenſtellung der Ausſprüche des Herrn geben. Und ſo hat

denn Markus Nichts damit gefehlt, daß er Etliches aufschrieb, wie er es von da her im Gedächtniß behalten. Denn nur auf Eins war er bedacht, daß er nichts von dem, was er gehört hatte, überging oder Etwas darin fälschte." Man sieht auch hier wiederum, wie verkehrt es ist, wenn man aus der von Matthäus handelnden Stelle entnehmen will, daß seine Schrift eine bloße Spruchsammlung gewesen sei.

Nachdem man in frühester Zeit die Bezeichnung des Markus als ἑρμηνευτὴς Πέτρου in der Weise mißverstanden hatte, als ob er bei Petrus die amtliche Stellung eines griechischen Dolmetschers eingenommen, so hat Fritzsche[1]) darauf aufmerksam gemacht, daß der Sinn der Stelle vielmehr der sei, daß Markus damit, daß er, was er von Petrus gehört, griechisch aufgezeichnet, des Petrus Dolmetscher geworden. Es ist also des Markus Schrift eine solche ἑρμηνεία, eine griechische Wiedergabe dessen, was er von Petrus gehört, mit dem er also in aramäisch redender Umgebung zusammen gewesen. Wenn es aber heißt, οὐ μέντοι τάξει habe er geschrieben, so heißt das nicht etwa „außer der Ordnung, unzusammenhängend", sondern vielmehr, daß er nicht so verfuhr, daß er Alles, wie es in der Wirklichkeit sich gefolgt ist, somit in entsprechender Vollständigkeit verzeichnete. Denn dazu war er um dessentwillen nicht im Stande, weil er nicht Ohrenzeuge des Herrn gewesen, sondern von dem, was er je und je, nach Bedürfniß des jedesmaligen Augenblicks den Petrus vortragen hörte, abhängig war, womit aber hinwieder nicht gesagt ist, daß er es in derselben Folge, wie er es von Petrus zu hören bekam, aufzeichnete.

In dieser Weise soll sich nach Papias der Apostel Johannes über die Entstehung der Schrift des Markus und so über ein aramäisches Werk des Matthäus ausgesprochen haben; und wenn wir bedenken, daß der Apostel Vieles wird zu erzählen gehabt haben, was sich weder in dem Buch des Markus, noch auch in anderen griechischen Aufzeichnungen fand, so begreift sich, daß er davon Anlaß nehmen konnte, sich über Beschaffenheit und Ursprung jener Schrift zu äußern. Von einem Werk des Lukas sagt Papias nichts,

[1]) Evangel. Marci. Lips. 1830.

und es ist dies bezeichnend für den streng jüdischen Christen. Aber er sagt von einem hebräischen Buch des Matthäus und einem griechischen des Markus. Es muß aber auch andere dergleichen Schriften gegeben haben, denn es heißt, griechisch habe Jesu Aussprüche wiedergegeben, wie Jeder konnte.

Ist nun diese Schrift des Markus, welche Papias erwähnt, dieselbe, welche wir in dem neutestamentlichen Kanon als Evangelium haben? Und was hat es mit dem dort unter dem Namen des Matthäus aufbehaltenen Buch für eine Bewandtniß? Wir beginnen mit der Frage nach dem Evangelium des Markus.

Das Evangelium des Markus.

Hinter 16, 8 dieses Buchs findet sich noch jetzt in Handschriften nichts weiter, so daß es schließt mit den Worten: *καὶ οὐδὲν εἶπον· ἐφοβοῦντο γάρ.* In anderen findet man die Ergänzung: *πάντα δὲ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν. Μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξαπέστειλεν δι' αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας.* In den meisten Handschriften folgt noch eine Erzählung von drei Erscheinungen Jesu, des Auferstandenen, bis endlich die Jünger von seiner Auferstehung überführt waren. Dann folgt das Geheiß, auszugehen in alle Welt zum Behuf der Predigt des Evangeliums sammt der Verheißung von Wunderthaten, die sie vollbringen werden, endlich die Auffahrt Jesu, der Ausgang und die von Wundern begleitete Predigt der Jünger. Nach Eusebius[1]) und Hieronymus[2]) haben die meisten Handschriften mit *ἐφοβοῦντο γάρ* geschlossen, wie denn B und ℵ damit schließen. In der That ist der erstere Beisatz ungeschickt, weil unnöthige Einschränkung des

[1]) ad Marin. qu. 1 (b. Mai Script. vet. nov. coll. I. p. 61 s.). — [2]) ad Hedib. qu. 3.

οὐδέν. Aber auch die andere schon dem Irenäus bekannte Abschließung des Evangeliums kann nicht vom Verfasser sein. Hiefür genügt schon die Wahrnehmung, daß die Erzählung von der Erweisung der Auferstehung des Herrn ganz anders im ächten Theil eingeleitet ist, als sie sich nachher fortsetzt. Begonnen ist damit, wie die Frauen am Grabe Jesu die Weisung überkommen, den Jüngern zu sagen, daß sie sich nach Galiläa zu begeben haben. Aber es folgt dann in dem jetzigen Schluß des Evangeliums nichts davon, daß die Frauen dieses Auftrags sich entledigt, noch daß die Jünger sich nach Galiläa begaben. Indem wir aber dies wahrnehmen, was uns bezeugt, daß das Evangelium ursprünglich mit ἐφοβοῦντο γάρ schloß, so wird nun eben hiedurch noch vollends offenbar, daß der Verfasser mit jenen Worten nicht sein Buch schließen konnte, denn er hat ja etwas eingeleitet, das sich dann nicht fortsetzt. Das Buch erscheint demnach als unvollendet. Da sind wir denn nun nicht in der Lage, wie bei dem Werk des Lukas, daß wir nur auf Anfang und Schluß zu sehen brauchen, um inne zu werden, mit welchem Absehen das Werk unternommen und angelegt ist. Aber dafür hat es eine Ueberschrift, die uns dasselbe leistet: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ. Eine Ueberschrift des ganzen Buchs ist dies, wiewohl man freilich die Worte auf vielfach andere Weise verband und verwendete. Das mit ὡς γέγραπται angeschlossene Citat gehört gar nicht zu den Worten und ist nicht mit ihnen zu verbinden, da keine Andeutung grammatischen Zusammenhangs wahrnehmbar ist und das so flüchtig nur berührte Wirken des Täufers dadurch ein unverhältnißmäßiges Gewicht erhielte. Auch mit dem ἐγένετο Ἰωάννης v. 4 können die Worte nicht verbunden werden, da dann das lange Citat dazwischen läge. Markus hat es sonst nicht im Brauch, von den Thatsachen des neuen Testaments auf die alttestamentliche Weissagung zurückzuweisen; hier nur beim Beginn des Buchs sagt er, es sei geschehen, wie geschrieben steht, und faßt dann Worte von Jesaja und Maleachi zusammen in ein umfängliches Citat, welches von einer Zeit sagt, wo Gottes Offenbarung in Jesu Christo angekündigt werden wird durch einen Boten, den er vor sich her sendet. So schließt Markus den Anfang der neutestamentlichen Geschichte, welchen er berichtet, an die auf diesen Anfang zielende

Weissagung des alten Testaments an, und umspannt zu dem Behuf die ganze Prophetie von Jesaja an bis Maleachi, so daß das Citat ähnlich wirkt, wie wenn Akt. 3, 24 Petrus auf alle Propheten sich berufend sagt, sie hätten alle geweissagt auf diese Zeit. Indem Markus den Anfang der neutestamentlichen Geschichte als Erfüllung des alten Testaments hinstellt, erscheint die Botschaft, welche jetzt ausgegangen ist, als Fortsetzung der alttestamentlichen. So hat man also ὡς γέγραπται für den Vordersatz zu nehmen zu ἐγένετο Ἰωάννης κτλ., so daß das Buch mit einer Rückbeziehung auf das alte Testament anhebt. Sonach werden wir es aber dabei belassen dürfen, daß die Worte ἀρχὴ κτλ. Ueberschrift sind, aber nicht eines ersten Abschnitts, da nachher keine weitere folgt und in Wahrheit nicht des Täufers Verkündigung, sondern Jesu eigenes Zeugniß der Anfang der Heilsbotschaft ist, welche nun durch die Welt getragen wird (vgl. Hebr. 2, 3), sondern des ganzen Buchs. Es ist charakteristisch, daß es Mc. 8, 35 u. 10, 29 heißt: ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου, während Matth. 10, 39 nur ἕνεκεν ἐμοῦ und 19, 29 ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός μου. Und Mc. 1, 15 in dem Zusammenhang des κήρυγμα Jesu, von dem gesagt ist, daß er verkündigt τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, heißt es: πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.

Geht nun des Markus Absehen dahin, zu berichten, welchen Anfang die Botschaft von Christo, die jetzt durch die Welt geht, genommen hat, so handelt es sich ihm um die Heilsbotschaft, soferne sie Sache einer Berufsthätigkeit ist. Als solche hat sie mit dem Auftreten des Täufers begonnen, wogegen das εὐαγγελίζεσθαι im Sinne des Lukas mit Engelwort beginnt. Nachdem in Kürze bis 1, 8 von des Täufers κήρυγμα gesagt ist und ebenso kurz von Jesu Bezeugung bei seiner Taufe und seiner Bewährung in der Versuchung Satans, um so den Unterschied zwischen ihm und dem Täufer und zwischen ihm und den sonst Getauften auszudrücken, wird von der amtlichen Thätigkeit des Täufers mit μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην (1, 14) übergegangen zu der Predigt Jesu, indem der Sohn Gottes in das Berufswerk des Johannes eingetreten und zwar zu der Predigt Jesu zunächst in Galiläa, dann von 10, 1 an in Judäa. 10, 1 scheidet diesen zweiten Theil der Wirksamkeit Jesu vom ersten aufs Schärfste ab. Der Verfasser

heißt uns also selbst den Abschnitt 1, 14 — 9, 50 vorerst einmal für sich ins Auge fassen.

Ueberblicken wir nun letzteren Abschnitt, so begegnen wir folgenden Haltpunkten der Erzählung. Zunächst 1, 45 in den Worten ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντοθεν, dann 3, 7—12, wo von dem großen Zudrang zu ihm von allen Enden des h. Landes gesagt ist, 6, 6, wo es nach Jesu Besuch in Nazareth heißt, daß er περιῆγε τὰς κώμας κύκλῳ διδάσκων und 9, 30: παρεπορεύοντο διὰ τῆς Γαλιλαίας καὶ οὐκ ἤθελεν ἵνα τις γνοῖ · ἐδίδασκε γὰρ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ κτλ. Die dazwischen liegenden Gruppen von Erzählungen erinnern an die des Lukas in dem von 4, 31 bis 9, 45 reichenden Abschnitt seines Evangeliums. Vergegenwärtigen wir uns den Inhalt dieser Gruppen!

1, 14—45 wird Jesu Wirken charakterisirt wie Luc. 4, 31—5, 16, nur daß gleich an die Erzählung vom Beginn seiner Lehrthätigkeit in Galiläa die Berufung der Söhne Jona's und Zebedäi in sein Gefolge angeschlossen wird, um darauf hinzuweisen, daß er sofort auch dafür Sorge getragen, solche um sich zu sammeln, welche nachmals sein Werk der Predigt fortsetzten. Dann aber folgt die Schilderung jenes Tags in Kapernaum, des ersten Sabbaths nach deren Berufung: wie er ihn verbringt, mit welcher Gewalt er in der Synagoge gelehrt hat, wie er gleich hier, dann bei Simon, dann am Abend desselbigen Tages Wunder der Hülfe gethan hat, ohne zu ermüden, aber auch daß er am frühesten Morgen gleich wieder aufbrach, um sein Werk weiter zu tragen. Es kommt hier das Wunder der That zur Wundermacht seines Lehramts hinzu. Die Wunder seiner Hand bestätigen, was er predigt: die Ankunft des Himmelreichs. Weil es dem Evangelisten um diese Bedeutung der Wunder des Herrn zu thun ist, darum hebt er überall die Heilung der Dämonischen hervor. Bei der sich daran schließenden einzelnen Erzählung von dem Aussätzigen, den er heilt 1, 40 ff., ist es nicht zunächst um dieses Wunder zu thun, sondern um die Art und Weise, wie Jesus dem, welchem er half, verbot, Jemandem etwas davon zu sagen. Er hat hier eine wunderbare Hülfe geleistet, die Niemand in die Augen fällt; und da zeigt sichs denn, daß es ihm mit den Wundern nicht nur darum zu thun ist, Aufsehen zu erregen; aber

gerade diese Heilung hat dazu beigetragen, den Ruf von Jesu Wundermacht auszubreiten, und so geschah es, daß sich so Viele zu Jesu drängten, daß er die Städte meiden mußte, worauf sie ihn in den Einöden aufsuchten.

Von 2, 1—3, 12 findet sich dieselbe Reihe von Vorgängen, wie bei Lukas, in welchen sich der beginnende und sich steigernde Widerspruch der Schriftgelehrten und auch derer, welche Johannis Jünger geblieben, darstellt bei fortdauerndem und sich steigerndem Zudrang der Menge. Mit einem δι' ἡμερῶν 2, 1 deutet der Evangelist an, daß dies ein späterer Besuch Jesu in Kapernaum gewesen, wo sich zutrug, was er 2, 1—12 erzählt, wie der Herr einen Gichtbrüchigen, um nicht vor Aller Augen Aufsehen zu erregen, nur das tröstliche Wort der Sündenvergebung zugesprochen, wie aber eben dies Wort den Widerspruch der Schriftgelehrten hervorrief, als sei dies Gotteslästerung, bis dann Jesus sein Recht, solches Wort zu sprechen, durch die That erwies. Die Grundlosigkeit des sich hier regenden Widerspruchs ist augenfällig, und ebenso offenbar werden die Widersprechenden auch seiner Grundlosigkeit überführt. Aber man sieht bald, daß dieser Widerstreit gegen Jesus einen tieferen Grund hat. Als nämlich Jesus 2, 13 ff. an den galiläischen See ging und den Levi in seine Nachfolge berief und dieser ein Gastmahl anstellte, meinten die Schriftgelehrten ein Recht zu haben, ihm daraus, daß er mit Sündern verkehre, einen Vorwurf zu machen; und hinwiederum gab sich Anlaß, daß sie sich darüber äußerten, warum sich seine Jünger des frommen Brauchs des Fastens entschlügen, was Jesum veranlaßte, den Unterschied des alten, gesetzlichen und des neuen, evangelischen Wesens auszusprechen (2, 18—22). Aber nun steigert sich schon der Widerstreit zum Zorn und dieser zu feindseligem Vornehmen gegen Jesus. Sie zürnen ihm, daß er seinen Jüngern erlaubt, am Sabbath Aehren auszuraufen, worauf er sie belehrt, daß der Menschensohn Herr sei auch über den Sabbath 2, 23—28. Und wieder am Sabbath in der Synagoge wendet sich Jesus, eben weil man darauf achtet, ob er am Sabbath heile, einem Elenden zu und heilt ihn und überführt zugleich seine Gegner von der Thorheit ihrer Einsprache gegen dies sein Thun. So sehen wir Schritt für Schritt den Wider-

spruch gegen Jesu sich vertiefen und verbittern 3, 1—6. Die Notiz 3, 7—12, laut welcher Jesus aus der Synagoge mit den Jüngern an den See sich begibt und die Hülfesuchenden ihn umdrängen, denen er Heilung gewährt, so daß sich bei solchem Zulauf des Volks die Unausführbarkeit des Planes, ihn verderben zu wollen (3, 6), und die Wirkungslosigkeit des Widerspruchs der Pharisäer seinen Wundern gegenüber zu Tage tritt, schließt diese Gruppe.

Mit der Besonderung der Jünger beginnt, wie bei Lukas, 3, 13 eine neue Gruppe. Angesichts des Widerspruchs auf der einen und des Zulaufs auf der anderen Seite erwählt Jesus die Zwölfzahl seiner Apostel, eine Obrigkeit seiner Gemeinde, des neuen Israel, damit sie bei ihm seien und er sie von sich entsende zur Predigt des Evangeliums. Während sich nun bei Lukas an die Besonderung der Zwölfe der Bericht von der Bergpredigt anschloß, fehlt letzterer bei Markus. Ueberhaupt findet sich hier eine andere Reihe von Vorgängen, wenn auch von solchen, die Lukas in anderem Zusammenhang hat. Den größten Umfang nimmt die Erzählung der Geschichte eines kurzen Zeitraums ein (4, 1—5, 43), wie Jesus am galiläischen See in Gleichnissen die Geschichte des Reiches Gottes darstellt, welche das Volk zwar hört, aber nicht versteht, wogegen Jesus seinen Jüngern dieselben auslegt; und wie dann Jesus mit ihnen nach dem anderen Ufer fährt, sich da ein Sturm erhebt und er ihn stillt; wie er jenseit einen Besessenen gesund macht und dann, auf die andere Seite des See's zurückgekehrt, durch eine von ihm ausgehende Kraft das blutflüssige Weib heilt und durch das Wort seiner Macht das Kind des Jairus vom Tode erweckt. Dies sind dieselben vier charakteristischen Wunder Jesu, welche auch bei Lukas zusammenstehen. Es bildet dieser Abschnitt 4, 1—5, 43 die Mitte der ganzen Gruppe, welche uns Jesum in seinem Verhältniß zu seiner Jüngerschaft zeigt im Gegensatz zu dem, in welchem er zu den Pharisäern und zu der Menge steht und im Gegensatz zu der Stellung seiner Vaterstadt Nazareth zu ihm, welche nichts von solchen Wundern zu schauen bekommt, wie sie sie erlebten. Es will nämlich beachtet sein, wie jener Bericht von den 24stündigen Erlebnissen der Jünger auf beiden Seiten eingeschlossen ist. Das Erste, was nach der Erzählung von der Besonderung der

Zwölfe mitgetheilt ist, ist jener, zeitlich vereinzelt stehende Vorgang, wie die aus Jerusalem gekommenen Schriftgelehrten seine Wunder für Teufelswunder erklärten, worauf er ihnen das Gericht ankündigt, welches der Lästerung des h. Geistes gilt 3, 20—30. Wir sehen da von beiden Seiten das Aeußerste geschehen. Denn es ist das Schlimmste, was von Jesu gesagt werden konnte, der Teufel wirke in ihm, und es ist das Schlimmste, was Jesus darauf erwiedern konnte. Welch einen Gegensatz hiezu bildet nun der folgende, ebenfalls zeitlich vereinzelt stehende Vorgang 3, 31—35, wo Jesus seine Hand ausstreckt über die ihn Umsitzenden, um sein Wort zu hören und sagt: ἴδε ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου. Die Feindschaft dort und die Liebesgemeinschaft hier soll man in dem gegensätzlichen Verhältniß beider Erzählungen zu einander veranschaulicht sehen, ehe der Evangelist zeigt, was die Jesu folgenden Jünger an seiner Gemeinschaft hatten, was sie zu hören und zu sehen bekamen. Am Schluß des Abschnitts 6, 1—6 steht dann Jesu Besuch in seiner Vaterstadt, wo man ihn verkennt. Vergleicht man diesen Vorgang mit dem, welcher den ganzen Abschnitt einleitet, so sieht man, wie das eine Mal diejenigen, welche geistlicher Dinge vor den Andern kundig sein sollten, die Schriftgelehrten von Jerusalem, ein Beispiel äußerster Blindheit gaben; und wie das andere Mal die, welche Jesum am besten kennen müßten, weil von Jugend auf, eben deßhalb im unüberwindlichsten Unglauben ihm gegenüberstehen. Wie anders Jesu Verhältniß zu seinen Jüngern und seiner Jünger zu ihm! Wir sehen uns also 3, 13—6, 6, nachdem im vorhergehenden Abschnitt der Widerspruch der schriftgelehrten Pharisäer einerseits und der Zudrang der ab- und zugehenden Menge andererseits veranschaulicht war, nunmehr hingewiesen auf die Besonderung der Zwölfe, den nachmaligen Grundbau seiner ἐκκλησία, und auf seine Jüngerschaft, was sie ihm sind und er ihnen, im Gegensatz einerseits zu den Schriftgelehrten, zu den ihm leiblich Verwandten, Mutter und Brüdern, und zur stumpfen Menge, und andererseits zu seiner Vaterstadt.

So kurz, als im Evangelium die Charakteristik des Wirkens Jesu überhaupt und dann der Aufnahme ist, welche er findet, so

rasch richtet sich das Augenmerk auf die Jünger und die Zwölfe als auf die künftigen Träger des εὐαγγέλιον.

Zwischen die Aussendung der Zwölfe zu selbstständiger Thätigkeit und ihre Wiederkehr zu Jesu (6, 7. 30) tritt die Erzählung von der Enthauptung des Täufers, welche umständlichst mitgetheilt ist. Fragt man, was diese Erzählung hier soll, so sieht man leicht, daß dieser bei Lukas nicht vorkommende, selbst nicht berührte Bericht von Johannis Enthauptung sich nur gelegentlich an eine Aeußerung des Herodes schließt, der die Erzählung zur Erklärung dient. Welcherlei Meinungen über Jesus seinem Landesherrn zu Ohren kamen und daß er selbst von ihm das Thörichtste, nämlich daß er der vom Tod erstandene Täufer sei, geglaubt habe, will der Evangelist berichten und schließt nun, um das οὗτος ἠγέρθη, diese aus dem bösen Gewissen des Herodes kommende Aeußerung, zu erklären, die Erzählung von dem Tode Johannis an. So thöricht hält der Landesfürst von Jesu zu einer Zeit, wo seine Jünger ausgingen, selbst zu predigen und zu heilen!

Mit der 6, 30 berichteten Wiederkehr der Zwölfe beginnt, ebenso wie bei Lukas die chronologische, bisher nur im Allgemeinen, nicht im Einzelnen beobachtete Folge, nur daß der mitgetheilte Stoff ein viel reichlicherer ist. Die Erzählung beginnt damit, daß sich Jesus mit den Jüngern in die Einsamkeit zurückzog. Freilich entzog er sich dort nicht den Tausenden, die ihn suchten, und aus Erbarmen speiste er sie wunderbar, aber nicht ohne die Jünger aufzufordern v. 37: δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν. Es kommt ihnen die Möglichkeit eines solchen Wunders nicht einmal zu Sinne. In der Nacht darauf erfolgt sein wunderbares Wandeln über den See, das sie erschrecken und erstaunen macht, was der Evangelist daraus erklärt, daß sie auch über dem Wunder der Speisung noch nicht Verstand gewonnen hatten, daß ihr Herz verschlossen war. Sahen wir also im vorigen Abschnitt, wie weit die Jünger schon gediehen sind, so sehen wir jetzt, wie viel ihnen noch fehlt. Wieder erfolgt, wohin sie auch kommen, der Zudrang der seine Wunderhülfe Begehrenden, denen er sie auch nicht versagt (6, 53—56). Aber die feindselige Zudringlichkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten aus Jerusalem trieb Jesum hinweg. Sie verklagten die Jünger um

einer Unterlassung willen, in der sich ihre Freiheit von gesetzlichem Wesen erzeigte, aber was Jesus darauf antwortete, verstanden die Jünger nicht, so daß er ihnen sagen muß 7, 18: οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε. Bis an die phönizische Gränze in ein heidnisches Gebiet zieht er sich zurück, um unbemerkt zu sein, und dann an das entgegengesetzte Ende von Galiläa, in das heidnische Gebiet der Dekapolis; dort läßt er sich nur durch den demüthigen Glauben des cananäischen Weibes bestimmen zu helfen; und die Art und Weise, wie er hier dem Taubstummen, den man zu ihm bringt, hilft, zeigt, daß es ihm nicht nur darum zu thun ist, zu helfen, sondern es wird sein Wunder, das er thut, zugleich zum Ausdruck seiner eigenen Stimmung, die Handlung zu einer sinnbildlichen, zu einem Sinnbild der Hülfe, welche er den geistlich Taubstummen, den Heiden, möchte angedeihen lassen, wie er denn auch den zu Heilenden den Augen der Menge entzog und es wollte nicht bekannt werden lassen. Es folgen dann 8, 1—21 drei zusammenhängende Vorgänge. Er kommt wieder in den Fall, für die Speisung von Tausenden sorgen zu sollen. Wieder verstehen die Jünger nicht, daß sie dies könnten. Nach der Speisung entwich er gleich auf die andere Seite des See's, und wieder trat ihm der zudringliche Unglaube der Pharisäer entgegen und vertrieb ihn. Und als er nun auf der Fahrt über den See die Jünger vor dem Sauerteig der Pharisäer warnte, da konnten sie meinen, er mache ihnen einen Vorwurf, weil sie kein Brod mitgenommen hätten, so daß er sie an die beiden Speisungen der Tausende erinnern mußte und ihnen sagen 8, 17: οὔπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε. Wenn sich hieran 8, 22—26 die Erzählung anschließt, wie er unterwegs einen Blinden geheilt, aber nicht auf einmal, so stellt sich dies wieder als eine sinnbildliche Handlung dar. Der Blinde ist ihm ein Bild seiner Jünger, deren Blindheit er heilt.

Wir finden 6, 45 — 8, 26 lauter Erzählungen, welche bei Lukas nicht begegnen. Es liegt Alles zwischen jener Speisung, welche auf die Rückkehr der Zwölfe zu Jesu gefolgt ist und zwischen der Frage 8, 29: ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι, auf die Lukas gleich von jener aus übergeht. Wir haben hier chronologische Aufeinanderfolge, ebenso wie der vorige Abschnitt des Buchs seinem

Haupttheil nach chronologisch geordnet war; aber während sichs dort nur um ein Bild aus dem Leben Jesu und seiner Jünger handelte, so ists hier ein Zeitraum von mehreren Wochen, von dem wir eine zusammenhängende Darstellung der Wanderung Jesu bekommen, so daß in diesen Rahmen seiner Wanderung die einzelnen Geschichten eingefaßt erscheinen. So erhalten wir eine Charakterisirung dieses Zeitraums seines Lebens in Galiläa, welche uns lehrt, daß er nicht mehr wie Anfangs durch das Land zog, um zu lehren und zu helfen, sondern daß er sich zurückzog und nur, wenn er sich dem Andrang nicht entziehen konnte, half. Begehrt wurde diese Hülfe auch noch jetzt und er wurde angestaunt, aber man erkennt ihn so wenig, daß man ihn für einen auferstandenen Todten hält, während die Schriftgelehrten bald mit heuchlerischer Gesetzlichkeit ihn anfechten, bald ihn versuchen. Seine Jünger endlich erkennen ihn zwar, aber sie verstehen ihn nicht.

Was dann bis 9, 29 folgt, ist wesentlich ebenso wie bei Lukas. Wir finden da 1) jene Frage des Herrn 9, 27: τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι und Petri Antwort: σὺ εἶ ὁ Χριστός; 2) daß Jesus jetzt von seinem Ausgang den Jüngern sagt; 3) seinen Spruch vom Kreuznachtragen und seiner vergeltenden Wiederkunft in Herrlichkeit; 4) seine Verklärung, durch welche er den Jüngern einen Vorschmack seiner Herrlichkeit gibt; 5) den Vorgang mit dem besessenen Knaben. Aber jene Vorhersagung von seinem Ausgang erfolgt nicht ohne die unverständige Erwiederung des Petrus, in Folge deren ihn Jesus hart anläßt; und seine Verklärung nicht ohne sein Verbot, davon zu reden, ehe er auferstanden, und ihr συζητεῖν τί ἐστιν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι, und nicht ohne ihre ungeschickte Frage in Betreff des Kommens des Elias vor dem Messias, welche Jesus mit der Belehrung erwiedert, daß Elia gekommen καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἤθελον. Und jene Heilung des besessenen Knaben gewinnt einen symbolischen Charakter, wie weissagend auf Israels Bekehrung, welche den Jüngern nicht gelingen wird, bis daß er kommt in der Herrlichkeit, in welcher sie ihn auf dem Berge geschaut. Den Beschluß macht, ähnlich wie bei Lukas, die Bemerkung 9, 30 ff., daß sie Galiläa durchwanderten καὶ οὐκ ἤθελεν ἵνα τις γνοῖ; denn er lehrte sie und sagte ihnen von seinem

Leiden, Sterben und Auferstehen, aber freilich ohne daß sie das Wort verstanden.

Vergleichen wir die Darstellung des Markus mit der des Lukas, so sehen wir, daß jener die Zeit von der ersten Entsendung der Jünger zu selbstständiger Thätigkeit bis zum Ende des galiläischen Wirkens Jesu viel ausführlicher behandelt; daß er stärker betont, wie Jesus sich in dieser Zeit der Oeffentlichkeit entzog und mehr und mehr nur seinen Jüngern lebte; daß er in viel vollständigerer Weise zeigt, wie die Jünger bei entschiedenem Glauben an ihn als den Christ noch an Verständniß und Glaubenszuversicht Mangel hatten, ersteres namentlich in Bezug auf seinen Ausgang. So 6, 7—9, 32. Nimmt man dazu, was von der Besonderung der Jünger an (3, 13) gesagt ist, und die Belehrung derselben in 9, 33—50, wie sie sich unter einander und gegen die Gläubigen verhalten sollen, womit der Bericht von Jesu Wirken in Galiläa schließt, so nimmt dieser Abschnitt, in welchem Jesu Verhältniß zu seinen Jüngern und seiner Jünger zu ihm zur Darstellung kommt, ebenso viel Raum ein, als Alles, was noch folgt, und mehr als doppelt so viel, als was vorhergeht. Denn so rasch ist der Verfasser über die Charakteristik des Lehrwirkens Jesu und der Aufnahme, welche er fand, hinweggegangen, um auf die Jünger zu kommen, welche die Träger sein werden des εὐαγγέλιον, einerseits daß er ὁ Χριστός ist, was sie klar erkannten, andererseits, daß er leiden, sterben und auferstehen mußte, was sie nicht begriffen.

Von da an finden wir einen fast ganz gleichen Verlauf der Erzählung, zum Theil mit wörtlicher Uebereinstimmung, wie im Evangelium Matthäi. Die Uebereinstimmung beginnt schon hinter Matthäi 17, 22 f., wo wir auf die Bemerkung stoßen, welche uns Marc. 9, 30 begegnete, daß Jesus in Galiläa seinen Jüngern vorhergesagt, welchen Ausgang es mit ihm nehmen werde. Wenn dann Jesus bei Markus 9, 33 ff. die Jünger belehrt über ihr Verhalten unter einander und gegen die Gläubigen überhaupt, so finden wir bei Matthäus dasselbe, nur ausführlicher, während, was letzterer von einer Belehrung des Petrus in Betreff der Verpflichtung zur Tempelsteuer erzählt, bei Markus fehlt. Was aus Jesu Aufenthalt in Peräa erzählt ist, ist bei beiden dasselbe, nur ver-

breitet sich Matthäus ausführlicher über die Belehrung bezüglich der Ehe und den Lohn des Verzichts auf das Irdische um des Himmelreichs willen. Gleich ist ferner, was aus der Wanderung nach Jerusalem, dem Einzug und Jesu Lehrwirksamkeit daselbst mitgetheilt wird; aber die Geschichte der Tage in Jerusalem ist bei Markus genauer chronologisch, indem er genau erzählt, was an jedem Tage geschah, z. B. daß die Austreibung der Verkäufer aus dem Vorhof des Tempels nicht am gleichen Tage wie sein Einzug erfolgte, der Fluch über den blätterreichen, aber fruchtleeren Feigenbaum an einem, die Wahrnehmung seitens der Jünger, daß er verdorrt, am nächsten Morgen. Ferner stellt sich neben die Rede über die falsche Frömmigkeit der Schriftgelehrten der Spruch über die wahre Frömmigkeit jener armen Wittwe, welchen Matthäus nicht hat. Aber die Darstellung ist umfänglicher bei Matthäus; so die Reden Jesu, die sich an seine Abweisung der Frage nach der Herkunft seiner ἐξουσία anschlossen, die Rede gegen die Schriftgelehrten und die Weissagung von seiner Wiederkunft. Ganz übereinstimmig ist Markus in dem, womit Matthäus die Erzählung von Jesu Ueberantwortung in die Hände seiner Feinde einleitet, ferner in der Erzählung von den Vorgängen des letzten Abends und der Nacht, in der er in Haft genommen wurde, außer daß Markus von einem Jüngling erzählt, der sein Kleid in den Händen der Häscher ließ, um zu entrinnen: eine Notiz, die kaum anders sich erklärt als dadurch, daß er selbst, der Evangelist, dieser Jüngling war. Ganz gleich ist ferner in beiden Evangelien, was von des Petrus Verläugnung, von Jesu Verurtheilung durch den hohen Rath, von den Vorgängen bei Pilatus, von der Kreuzigung und dem Gekreuzigten erzählt wird. Nur findet sich bei Markus nicht, was Matthäus von des Judas Reue und Ende und was er von den Todten berichtet, welche nach Jesu Auferstehung Vielen in Jerusalem erschienen. Uebereinstimmend ist auch, was von Jesu Bestattung gesagt ist, von dem Gesicht der Frauen am leer gefundenen Grabe, ausgenommen, daß Matthäus erzählt, der Auferstandene sei ihnen auch selbst erschienen.

Aber auch schon von dort an, wo die chronologische Folge eingehalten wird, von der Speisung der 5000 an gewahren wir

eine auffallende Uebereinstimmung mit Matthäus, nur fehlen bei Letzterem die Heilungen des Taubstummen und des Blinden, welche bei Markus den Eindruck symbolischer Handlungen machen, und die Erzählung von der Heilung des Besessenen entbehrt bei ihm derjenigen Züge, durch welche sie bei Markus als eine symbolische Handlung erscheint.

Es hat ganz den Anschein, als sei Markus dem Matthäus gefolgt von da an, wo er in chronologischer Folge erzählt, theils solche Vorgänge einschaltend, die ihm sonst zur Kenntniß gekommen und bedeutsam sind, wie jene symbolischen Handlungen oder den Spruch von der armen Wittwe, theils weglassend, was ihm für seine Leser nicht geeignet erschien, wie den Vorgang mit der Tempelsteuer, die Erscheinung von Todten nach Jesu Auferstehung, oder was ihm an dieser Stelle nicht angemessen vorkam, wie das Ende des Judas, die Erscheinung des Auferstandenen auf dem Heimweg der Frauen (die ja in Wirklichkeit nur der Maria Magdalena zu Theil ward), theils umfängliche Reden Jesu auf ein minderes Maß einschränkend. So würde er schreiben als einer, der nicht selbst in Jesu Geleit gewesen ist, obschon jener νεανίσκος (14, 51), und als einer, der den Petrus hat aus des Herrn Geschichte erzählen hören.

Eigenthümlich ist dem Evangelium auch da, wo es mit den anderen Gemeinsames hat, daß sein Verfasser in der Regel mit voller Farbengebung in starken, auffallenden Zügen erzählt (vgl. 1, 13. 26. 33. 45; 3, 21; 5, 3—5; 6, 31; 9, 3. 18. 26; 10, 32. 50). Vorgänge mit sinnbildlicher Bedeutung flicht er ein, wie die von dem Taubstummen und Blinden, und den von dem besessenen Knaben erzählt er so, daß er den Eindruck einer symbolischen Handlung macht. Dabei hat er, was mit dieser Eigenschaft seines Erzählens zusammenhängt, eine Menge eingelegter Notizen, die nur zur Veranschaulichung der Vorgänge dienen, wie 2, 4 die Schilderung der Art und Weise, wie der Gichtbrüchige vor Jesus gebracht wurde, die Bemerkung 5, 13, daß es eine Heerde von 2000 Thieren gewesen, die Notiz 6, 40 über die Art und Weise der Lagerung der 5000, das ταλιθὰ κοῦμ 5, 41 und ἐφφαθά 7, 34. Er nennt 10, 46 den Namen jenes Blinden, erwähnt 14, 5 den

Werth der Salbe u. dgl. Wenn der Verfasser auf Grund dessen erzählt, was er aus des Petrus Munde hat, so erklärt sich dies leicht. Nicht minder aber wird dann begreiflich, daß er Jesu anfängliches Wirken in Galiläa durch die Vorgänge jenes Sabbaths zeichnet, wo Petrus zuerst mit Jesu in Kapernaum war, in der Synagoge und seinem Hause. Die Wichtigkeit, welche dieser Tag für Petrus hatte, macht es erklärlich, daß er gerade davon gerne erzählte. Bei Lukas ist nicht zu sehen, warum gerade mit diesem Tag in Kapernaum der Anfang des galiläischen Wirkens Jesu gezeichnet wird. Bei Markus erklärt es sich, wenn er aus des Petrus Munde erzählt. Sonst aber findet sich bei Markus von Petrinischem nicht mehr als bei Lukas oder Matthäus. Zwar 11, 21 bei dem Bericht des Vorgangs mit dem Feigenbaum, wo Markus mit besonderer Genauigkeit erzählt, ist es Petrus, welcher auf den dürr gewordenen Baum zeigt. Dagegen 7, 17 ist Petrus nicht als der genannt, welcher die unbedachte Frage that und 14, 47 nicht als derjenige, welcher mit dem Schwert dreinschlug. Von dem Wandeln des Petrus auf dem Wasser ist Marc. 6, 50 nicht erzählt, wie bei Matthäus, aber auch über seine Berufung nicht so ausführlich berichtet, wie bei Lukas.

Nach unseren bisherigen Wahrnehmungen sieht unser Evangelium des Markus der Schrift wohl gleich, von welcher Johannes nach Papias redete. Wenn Credner[1]) u. A. gemeint, das Evangelium, welches uns vorliegt, sei nur ein Auszug aus einem größeren, so widerlegt sich uns diese Annahme aus der Einsicht in die Angemessenheit der Anlage, wie in die Ebenmäßigkeit der Ausführung, welche wir gewonnen haben. Man kann durch eine Vergleichung jener Aeußerung des Johannes nach Papias mit der Beschaffenheit unseres Markusevangeliums unmöglich auf den Gedanken kommen, als sei die Schrift des Markus, welche Papias meine, eine andere als die uns vorliegende, sondern nur etwa, wenn man voraussetzt, es habe ein Evangelium des Petrus gegeben, welches nicht auf uns kam. Nur dann kann man meinen, daß Papias

[1]) Einl. I. S. 123 u. 205; anders in Das neue Test. nach Zweck, Ursprung, Inhalt II. S. 213 ff.

von diesem älteren Evangelium des Petrus rede, und davon unser Markusevangelium unterscheiden.

Doch sehen wir weiter zu, ob denn nun unser Markusevangelium darnach aussieht, daß es von Markus herrühren und unter den von Johannes nach Papias genannten Umständen verfaßt sein kann.

Der Verfasser ist ein des Aramäischen kundiger Jude. Er führt aramäische Worte an, wie sie Jesus gesprochen, und braucht aramäische Bezeichnungen; so 3, 17 (*Βοανηργές*), 5, 41 (*ταλιθὰ κοῦμ*), 7, 11 (*κορβᾶν*), 7, 34 (*ἐφφαθά*), 10, 46 (*Βαρτιμαῖος* mit griechischer Uebersetzung), 14, 36 (*ἀββᾶ*). Aber geschrieben hat er für solche, welche jener Sprache unkundig sind; denn er übersetzt alles Aramäische, das er beibringt; nicht für Palästinenser oder in Palästina Bekannte, wogegen Stellen, wie 11, 13 (*ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν σύκων*), 13, 3 (*ὄρος τῶν ἐλαιῶν κατέναντι τοῦ ἱεροῦ*) sprechen; aber auch nicht für Juden. Letzteres ersieht man aus einer Reihe von Bemerkungen, welche für jüdische Leser unnöthig waren, wie 7, 24 über den pharisäischen Brauch des Händewaschens und das viele Waschen der Juden, 9, 44 die Erklärung von *γέεννα*, 14, 12 (*τῶν ἀζύμων ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον*), 15, 42 (*παρασκευὴ ὅ ἐστιν προσάββατον*), *Συροφοινίκισσα* 7, 26 statt *Χαναναῖα*. Hieher gehört auch, daß Markus die Sadducäer als politische Partei „Herodianer" nennt (3, 6: *οἱ Φαρισαῖοι μετὰ τῶν Ἡρῳδιανῶν*, 8, 15: *ἡ ζύμη τῶν Φαρισαίων καὶ ἡ ζύμη τοῦ Ἡρῴδου*); nur 12, 18, wo es sich um eine religiöse Parteiansicht handelt, nennt er sie *Σαδδουκαῖοι* mit beigefügtem *οἵτινες λέγουσιν ἀνάστασιν μὴ εἶναι*. Daß das Evangelium nur für Nichtjuden verfaßt sein kann, namentlich Römer, zeigt der Fall 10, 12, daß das Weib sich scheidet (*καὶ ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα κτλ.*); und daß bei den Lesern an Lateiner zu denken ist, Stellen wie 12, 42 (*λεπτὰ δύο, ὅ ἐστιν κοδράντης*), 15, 16 (*αὐλή, ὅ ἐστιν πραιτώριον*), 15, 39. 44 (*κεντυρίων*), 6, 27 (*σπεκουλάτωρ*), 7, 4 (*ξέστης* = sextarius).

Dies paßt Alles zu Markus, wenn er in Rom geschrieben hat. Dort hatte auch die Notiz 15, 21, daß Simon von Cyrene Vater des Alexander und Rufus sei, Bedeutung, da Röm. 16, 13

ein Rufus und dessen Mutter gegrüßt wird, wenn anders dieser derselbe ist, wie an der Markusstelle.

Markus ist aber unseres Wissens zweimal in Rom gewesen. Nach Kol. 4, 10 ging er im dritten Jahr der Haft des Apostels Paulus von dort, nachdem er mit diesem für das Reich Gottes thätig gewesen, nach Kleinasien. Ein zweites Mal finden wir ihn mit Petrus in Rom laut der Stelle 1 Petr. 5, 13. Nach 2 Tim. 4, 11 ist er dann wieder in Kleinasien, wie auch Priscilla und Aquila. Wenn er gleich diesen der neronischen Verfolgung sich entzogen hat, so kann diese die Abfassung seines Geschichtswerks unterbrochen haben, welches dann Lukas, wenn er während der zweiten römischen Haft des Paulus geschrieben, gekannt haben wird. Nach Irenäus hat Matthäus in hebräischer Umgebung und Sprache sein Evangelium geschrieben, während Petrus und Paulus in Rom waren; nach deren Hingang Markus und Lukas. Aber die Angabe ist spät und unsicher. Für uns fragt sichs, ob zu sehen ist, daß Lukas, der in Rom schrieb, das dort verfaßte Werk des Markus gekannt hat.

Hiebei ist zumeist auf Solches zu achten, was jene beiden gemein haben, während es bei Matthäus fehlt. Da finden wir denn 1) von Beiden die Vorgänge an jenem Sabbath in Kapernaum verwendet, um Jesu galiläisches Wirken, wie es sich anfänglich gestaltete, zu zeichnen. Bei Markus reihen sie sich an die Berufung der beiden Brüderpaare. Lukas hat Jesu Besuch in Nazareth vorausgeschickt und läßt die Berufung des Simon und der drei Anderen nachfolgen, während Jesus doch schon an jenem Sabbath im Hause Simons gewesen. Was der Dämonische in der Synagoge spricht, ist wörtlich gleich bei Beiden. Es ist sonach zu vermuthen, daß der Eine den Bericht des Anderen gekannt hat. Bei Markus aber ist es erklärlicher, warum gerade dieser Sabbath zu solchem Zweck gewählt ist. 2) Bei Beiden finden wir, was Jesus zu Johannes gesagt hat über den, welcher, ohne zur Jüngerschaft zu gehören, im Namen Jesu Wunder gethan. Bei Lukas steht es 9, 49—50 am Anfang desjenigen Theiles seines Buchs, welcher eine lange Reihe von Aussprüchen und Reden Jesu bringt, zunächst über das Jüngerthum; bei Markus aber 9, 38—41 im

Zusammenhange eines längeren Gesprächs Jesu und der Jünger. Lukas hat es aus dem geschichtlichen Zusammenhang für seinen Zweck herausgenommen. Es ist bei ihm kürzer und einfacher gestaltet. 3) Beide haben den Spruch über das Scherflein der Wittwe sammt der zugehörigen Erzählung, aber Lukas in kürzerer Darstellung und besserem Griechisch.

Doch wir haben auch auf Solches zu achten, wo Vorgänge, die bei Matthäus in anderer Folge oder anderem Zusammenhang sich finden, bei Markus und Lukas gleich sind. Hieher gehören die Erzählungen, welche den Widerspruch gegen Jesus zeichnen, und die von dem Wundererlebniß auf dem See, am gadarenischen Ufer und in Kapernaum. Namentlich die letztere ist bei Beiden gleich an Inhalt bis ins Einzelnste, aber bei Lukas kürzer im Ausdruck, in besserem Griechisch, auch die Anordnung des Einzelnen bequemer. Daß die Tochter des Jairus zwölf Jahre alt war, bringt Markus erst, nachdem er erzählt hat, daß sie ἀνέστη καὶ περιπάτει, Lukas gleich bei der Bitte des Vaters. Was Jesus gesagt, als ihn das blutflüssige Weib angerührt und was darauf die Jünger erwiederten, ist bei Lukas in bequemerer und besserer Form erzählt. Der Zuruf Jesu, den Markus wiedergibt: τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε, erscheint bei Lukas, welcher das Aramäische nicht hat, wörtlicher übersetzt: ἡ παῖς ἔγειρου.

Nach alle dem scheint es keinem Zweifel zu unterliegen, daß Lukas die Schrift des Markus benützt hat, und zwar nicht einen Urmarkus[1]), sondern jene, die ihre Anlage als ursprünglich erweist. Doch wie steht es mit der Beantwortung der weiteren Frage, ob Markus, dessen Buch schon im Jahr 63 verfaßt gewesen oder 63/64 verfaßt worden sein kann, die Schrift des Matthäus benützt hat und ob das uns vorliegende Evangelium Matthäi oder eine davon verschiedene Schrift? Dies führt uns auf die Untersuchung dieses Evangeliums.

[1]) Vgl. über die Markushypothese Hilgenfeld Einleitung S. 191 f. 199 f. 205 f. 502 f.

Das Evangelium des Matthäus.

Die Nachricht des Papias von einer hebräiſchen Abfaſſung des Evangeliums Matthäi wird nicht bloß von Irenäus[1]) und weiterhin wiederholt, ſondern es hat auch noch zur Zeit des Hieronymus ein aramäiſches Evangelium gegeben; ja Hieronymus[2]) ſagt, Matthäus habe hebräiſch geſchrieben, indem er hinzufügt: quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est. Pantänus, des Irenäus Zeitgenoſſe, hat nach Euſebius[3]) jenes Evangelium bei den Indern vorgefunden, *οἷς Βαρθολομαῖον τῶν ἀποστόλων ἕνα κηρύξαι, αὐτοῖς δὲ Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου καταλεῖψαι γραφήν.* Bei dieſen Indern hat man, weil es ſemitiſch redende Inder ſind, an die Bewohner des ſüdlichen Arabiens zu denken, wo ſich viele Juden und Proſelyten befanden. Dieſen diente ein hebräiſch geſchriebenes Evangelium und dieſes führte den Namen des Matthäus. Jenes Hebräerevangelium iſt aber zu des Irenäus Zeit auch unter den Ebioniten im Gebrauch geweſen, unter den judaiſtiſchen Chriſten Syriens. Derſelbe Irenäus, der von Matthäus ſagt, er habe hebräiſch geſchrieben, ſagt von den Ebioniten: solo eo quod est secundum Matthaeum evangelio utuntur[4]). Dieſes unter jenen Chriſten Syriens in Gebrauch befindliche Evangelium Matthäi hat Hieronymus nicht nur ſelbſt geſehen, ſondern auch abgeſchrieben und ins Griechiſche überſetzt. Er ſagt[5]): ipsum hebraicum (ev. M.) habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphilus martyr studiosissime confecit. Mihi quoque a Nazaraeis, qui in Beroea, urbe Syriae, hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit. Ein ander Mal[6]) nennt er daſſelbe evangelium juxta Hebraeos, quod chaldaico quidem syroque sermone, sed hebraicis literis scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum apostolos, sive ut plerique autumant, juxta Matthaeum, quod in Caesariensi habetur

---

[1]) adv. haer. III, 1 vgl. Euſeb. h. e. V, 8. — [2]) catal. de vir. ill. c. 3. — [3]) h. e. V, 10. — [4]) adv. haer. I, 26. — [5]) a. a. O. — [6]) adv. Pelag. III, 2 (opp. II, 782).

bibliotheca. Und wieder[1]): Evangel., quo utuntur Nazareni et Ebionitae, quod nuper in Graecum de hebraeo sermone transtulimus, et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum. Sonach hatten die jüdischen Christen damals ein aramäisch verfaßtes Evangelium, das evangelium juxta Hebraeos, welches unserem griechischen Evangelium so ähnlich war, daß man es für die aramäische Schrift des Matthäus hielt, und doch wieder so verschieden davon, daß Hieronymus es ins Griechische übersetzte und vielmehr das Evangelium secundum apostolos nannte. Irrig will Meyer zwischen dem hebräischen Evangelium Matthäi, das Hieronymus nur abgeschrieben, und dem ebionitischen Evangelium *καθ' Ἑβραίους*, das er übersetzt, unterscheiden.

Gewöhnlich nannte man *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* eine griechische Schrift, was Delitzsch mit Unrecht läugnet[2]). Eusebius[3]) sagt von Hegesippus, er habe Manches aus der *Ἰουδαικὴ ἄγραφος παράδοσις*, Anderes *ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ*, wo also unterschieden wird zwischen jenem und diesem. Es muß hienach das Hebräerevangelium nicht nur in syrochaldäischer, sondern auch in griechischer Sprache gegeben haben[4]). Derselbe Eusebius[5]) erwähnt eine bei Papias erzählte Geschichte *περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου*, und sagt von ihr, daß sie sich im *ε. κ. Ἑβρ.* finde. Anders spricht er von einer Erzählung bei Ignatius[6]), welche so, wie sie dort lautet, in keinem unserer Evangelien steht: *καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς· λάβετε, ψηλαφήσατέ με, καὶ ἴδετε ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον καὶ εὐθὺς αὐτὸν ἥψαντο καὶ ἐπίστευσαν.* Aehnliches haben wir freilich Luc. 24, 39. Aber Eusebius sagt: *οὐκ οἶδα ὁπόθεν ῥητοῖς συγκέχρηται*, wogegen Hieronymus angibt, es sei genommen de evangelio, quod nuper a me translatum est. Die Worte müssen also so in dem sogenannten Hebräerevangelium gestanden haben. Aber Eusebius kannte eben nur das griechische, Hieronymus auch das aramäische Evangelium.

[1]) ad. Matth. 12, 13 (opp. VII, 77), — [2]) Neue Untersuchungen über Entstehung und Anlage der kanon. Evangelien. Erster Theil. Leipzig 1853. S. 26 f. — [3]) h. e. IV, 22. — [4]) Hilgenfeld a. a. O. S. 458. — [5]) h. e. III, 39. — [6]) ad Smyrn. 3.

einem griechischen Text gewesen, welche zur Einfügung jener Worte führte, und der Einfüger hatte nicht den Grundtext des alten Testaments vor Augen, sondern die LXX. Aber andererseits scheint nun wieder für eine aramäische Urgestalt jene im griechischen Wortlaut sinnlose Anführung des Clemens zu sprechen: *ὁ θαυμάσας βασιλεύσει καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαυθήσεται*, welche man nur ins Hebräische übersetzen darf, um den richtigen Sinn zu gewinnen. Lauteten die Worte: הַשֹּׁמֵם יִמְלֹךְ וְהַמֶּלֶךְ נִשְׁבַּת, so konnte הַשֹּׁמֵם mißverstanden werden, da das Verbum שָׁמֵם auch so viel ist als sich entsetzen, woraus dann *ὁ θαυμάσας* entstand.

Fassen wir alle bisher gewonnenen Momente zusammen, so scheint sich die Sache folgendermaßen zu stellen, daß es ein unter den judaistischen Christen in Gebrauch befindliches Evangelium gegeben hat, das in hebräischer und griechischer Sprache vorhanden war. Dasselbe sah im Ganzen wie im Einzelnen unserem Evangelium Matthäi so ähnlich, daß es von denen, welche es kannten, für ein Evangelium Matthäi, für eine andere Gestaltung unseres Evangeliums gehalten wurde. Aber andererseits war es ihm wieder so unähnlich, daß es sich der Mühe verlohnte, es aus dem Aramäischen zu übersetzen; aber eben dieses aramäische Evangelium, welches Hieronymus übersetzte, verräth sich als eine Uebersetzung aus unserem Evangelium Matthäi, es müßte denn jenes בר רבן erst später hineingekommen sein; und umgekehrt das griechische Hebräerevangelium, aus dem Clemens mittheilt, verräth sich als eine Uebersetzung aus dem Hebräischen. Endlich jene seltsame Eintragung anstatt der Worte *καὶ ἀκρίδες* läßt uns das Hebräerevangelium, welches Epiphanius griechisch vor sich hatte, als bloße Abartung unseres Evangeliums erscheinen; und der dies eintrug, muß nicht den Grundtext des alten Testaments vor sich gehabt haben, sondern die griechische Uebersetzung desselben. All dies zusammengenommen sollte man glauben, die Geschichte dieses Hebräerevangeliums sei die gewesen, daß eine griechische Schrift, dann aber doch wohl unser Evangelium Matthäi ins Aramäische übersetzt worden ist für die jüdischen Christen, und von da ins Griechische wiederum übertragen, nachdem es so verändert war, daß dies der Mühe werth war. Aber

auch der griechische Text muß dann wieder geändert worden sein, wie denn verschiedene Recensionen des Hebräerevangeliums neben einander vorhanden waren.

Obgleich sich nun aber gezeigt hat, daß das Hebräerevangelium und zwar auch das aramäische dieses Namens den griechischen Text unseres Evangeliums zur Voraussetzung hat, so ist doch die Angabe des Papias, daß Matthäus hebräisch geschrieben, und die Nachricht, daß schon Pantänus das angeblich von Bartholomäus dahin gebrachte hebräische Evangelium Matthäi in Südarabien gefunden, von zu großer Bedeutsamkeit, als daß wir nicht fragen sollten, ob sich nicht, wenn auch das Hebräerevangelium in einem Abhängigkeitsverhältniß zu unserem Matthäus gestanden hat, dies doch anerkennen lassen müsse, daß die ursprüngliche Gestalt unseres Evangeliums Matthäi nicht die eines griechischen, sondern eines aramäischen Textes war. Allein unser *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* sieht nicht nach einer Uebersetzung aus. Auf das *Ναζωραῖος* 2, 23 kann man sich für diese Annahme deßhalb nicht berufen, weil es eine irrthümliche Behauptung ist, daß an dieser Stelle eine Beziehung auf das Jes. 11, 1 vorkommende נֵצֶר vorliege[1]). Doch es könnte ja unserem Evangelium eine ältere Schrift zu Grunde liegen, aus der es ebenso wie das *εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίους* durch Ueberarbeitung hervorgegangen, dieselbe Schrift, welche Papias meinte. Diese Annahme gründete man darauf, daß Papias nur von einer Sammlung von Aussprüchen Jesu rede. Allein da er eine *κυριακῶν λογίων ἐξήγησις* schrieb, so äußerte er sich nur über die *λόγια* des Herrn, wie man sie in der Schrift des Matthäus finde, nicht aber sagt er von einer nur aus *λογίοις* bestehenden Schrift, was übrigens, wie bereits bemerkt, die seine ungeachtet ihres Titels auch nicht ist. Doch auch abgesehen hievon meint man in unserem Evangelium Matthäi zweierlei Stücke unterscheiden zu können, streng jüdische des Verfassers, und universalistische des Ueberarbeiters. So Hilgenfeld[2]). Scholten[3]) unterscheidet einen Proto-, Deutero-, Trito-

[1]) Vgl. die Beweisführung bei v. Hofmann, Weiss. u. Erf. II, S. 64. — [2]) Einleitung S. 461 f. 493 f. — [3]) In seiner Schrift: Das älteste Evangelium. Kritische Untersuchung der Zusammensetzung, des wechselseitigen Ver-

Matthäus; Schwegler[1]) meinte, mehrere ſolche Aufzeichnungen, die durch Inhalt und Form ihren heterogenen Urſprung beurkunden, ſeien in Eins gearbeitet. Und Ewald[2]) nimmt die Fugen wahr, an denen die Zuſammenſetzung zu erkennen ſei. Um über dieſe Anſchauungen ein Urtheil zu gewinnen, müſſen wir das Evangelium näher daraufhin anſehen, welches ſeine Beſtandtheile, deren Zuſammenhang, deren Ungleichartigkeit oder Zuſammengehörigkeit iſt.

Die Schrift nennt ſich *βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ*. Die Bezeichnung *βίβλος γενέσεως* kommt in der alexandriniſchen Ueberſetzung vor, nicht nur Gen. 5, 1, wo ſie Ueberſetzung iſt von סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם, ſondern auch Gen. 2, 4, wo die Worte אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ wiedergegeben ſind durch *αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρ. καὶ γῆς*. Aehnliche Ueberſchriften wiederholen ſich oft im Pentateuch; aber niemals leitet der Ausdruck אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת einen Abſchnitt ein, welcher die Vorfahren Jemandes aufzählte, eine rückwärts gewandte Genealogie enthielte, ſondern immer dient er zur Einführung deſſen, was ſich weiter mit etwas begeben hat. So hebt Gen. 2, 4 nach dem Schöpfungsbericht die Erzählung an, was es nun aus der Welt nach der Schöpfung geworden iſt; und Gen. 5, 1, was für eine Geſchichte mit Adams Schöpfung begonnen, was aus Adam weiter wurde. So meint es auch die griechiſche Ueberſetzung jener Formel, in welcher *γένεσις* ſ. v. a. *τὰ γενόμενα* (Geſchichte) iſt, *βίβλος γενέσεως* alſo Geſchichtsdarſtellung. Wie ſollte es nun der Verfaſſer des Evangeliums Matthäi anders gemeint haben, wenn er dieſe Worte an die Spitze ſeines Buches ſtellt. Es folgt auf dieſe Worte etwas, was man Genealogie nennt und es auch iſt, nur nicht in dem Sinne, daß es ein bloßer Stammbaum iſt, ſondern eine Darſtellung von *γενεαί*. Aber mit voreiliger Rückſichtnahme auf den erſten Abſchnitt hat man die Ueberſchrift als Ankündigung des Geſchlechtsregiſters Jeſu genommen. Wir ſahen aber ſchon, daß die Formel niemals gebraucht iſt, um eine rückwärts

---

hältniſſes, des geſchichtlichen Werths und des Urſprungs der Evangelien nach Matthäus und Markus. Aus dem Holländiſchen überſetzt von Redepenning. Elberfeld 1869. — [1]) Nachapoſtoliſches Zeitalter I, S. 248 f. — [2]) Bücher des N. B. I, S. 184 ff.

gewandte Genealogie einzuführen. Wenn nun die Erklärung, wornach die Worte Ueberschrift sein sollen, dem Sprachgebrauch entgegen ist, so verhält sichs nicht viel besser mit der andern, wonach sie die Geburtsgeschichte Jesu einleiten sollen, indem man den Bereich der Ueberschrift entweder über Kap. 1 oder Kap. 2 erstreckt. Weder in der Fassung der Ueberschrift selbst noch auch in dem, was ihr jetzt folgt, liegt irgend ein Grund, innerhalb des so beginnenden Buches abzutheilen, wie weit diese Ueberschrift gelte. Heißt βιβλ. γεν. Ἰησοῦ Χρ. Geschichtsdarstellung von Christo, so kündigt sich damit das ganze Buch an. Nun heißt aber Jesus gleich in der Ueberschrift „Sohn Davids, des Sohnes Abrahams", während bei Markus „Sohn Gottes". Da zeigt sich denn schon in der Ueberschrift, mit welcher vorherrschenden Rücksichtnahme Jesu Geschichte hier zur Darstellung kommt; denn er ist damit als der bezeichnet, in welchem sich als in dem Samen Abrahams und dem Sohne Davids die alttestamentliche Geschichte Israels und die Weissagung von Abrahams Samen und dem Sohne Davids erfüllt hat. Und daß sich die alttestamentliche Geschichte und Schrift in Jesu als dem Christ wirklich erfüllt hat, dies und nicht nur seine Herkunft aufzuzeigen dient der erste Abschnitt, in welchem es sich um die 3 × 14 Geschlechter handelt, um die drei ebenmäßigen Perioden, von denen die erste mit dem Königthum Davids, die zweite mit dem Fall des Königthums des davidischen Hauses, die dritte mit der Wiederherstellung des davidischen Königthums in dem rechten Davidssohn schließt. So kommt der Gedanke, daß die Zeit Israels in ihm, dem σπέρμα Ἀβραάμ, der ῥίζα Δαυείδ, dem rechten Wiederhersteller des Volkes Gottes, ihr Vollmaß erreicht hat, so zu sagen, zu graphischer Darstellung 1, 2—17. Es folgt 1, 18—25 der Nachweis, daß sich mit Jesu Empfängniß und Geburt die Verheißung des Hauses Davids auf eine der Schrift gemäße Weise erfüllt hat. Wirkung des h. Geistes war es, daß Maria diesen Sohn empfing, ehe sie Joseph, dem Sohne Davids vermählt war, und göttliche Offenbarung war es, welche den Joseph bestimmte, sie als sein Eheweib zu sich nehmen, ehe sie diesen Sohn gebar. So geschah es, daß er als ein Angehöriger des davidischen Hauses geboren wurde, aber nachdem er außer demselben wunderbar empfan-

gen worden. Ein Wunder, wie es der Prophet vorhergesagt, schenkte dem Hause Davids diesen Sohn, dessen Erscheinung die Erfüllung des Hauses Davids war[1]).

Die Geburt Jesu selbst wird gar nicht erzählt, sondern über sie hinweg gleich zu einem weiteren Vorgang fortgeschritten, der zur Voraussetzung hat, daß Jesus in Bethlehem geboren worden. Heiden sind es gewesen, welchen die geschehene Geburt des Königs der Juden in ihrer Weise durch ein auffallendes Himmelszeichen, daß die Schrift erfüllet sei, durch ein Zeichen der Zeit nach ihrer Art kundgethan worden —, Heiden waren es, die in Jerusalem nach dem in Bethlehem geborenen König der Juden gefragt haben; und der Fürst des jüdischen Volks ist es gewesen, der gerade in Folge dieser Nachfrage, mit der sich die Weissagung vom Heil der Heiden zu erfüllen begann, soviel an ihm lag, Israel um seinen Heiland brachte. Durch Schuld des jüdischen Königs geschah es, daß der zu Bethlehem geborene Davidssohn verschwand und statt dessen der Sohn Josephs zu Nazareth in Galiläa aufwuchs, daß der Messias inmitten Israels als der Nazarener auftrat, in dem der nach der Weissagung aus Bethlehem stammende Sohn Davids äußerlich nicht zu erkennen war. Aber auch dies und Alles, wodurch es so gekommen — die Flucht nach Aegypten, der Mord der Kinder in Bethlehem, die Uebersiedlung nach Nazareth —, war Erfüllung der Schrift 2, 1—23.

Die Schrift hat sich weiter darin erfüllt, daß ein Prophet auftrat, wie ihn die Weissagung ankündigte, daß er der schließlichen Offenbarung Jehovas vorhergehen werde. Die Bereitung auf Jesum vollzog derselbe unter Verheißung und unter Drohung. Denn schon er hatte an den schriftkundigen Führern seines Volks dieselbe Sinnesweise zu strafen, um deren willen nun das Reich Gottes von Israel hinweg in die Völkerwelt übergegangen ist, die Sinnesweise nämlich, als ob es ohne Buße genug sei, dem Geschlechte Abrahams äußerlich anzugehören 3, 1—12. In Jesu hat dann Johannes denjenigen erkannt, auf welchen er weissagte, und Jesus, während er selbst der für alles Volk geltenden Taufe sich unterzog,

[1]) Vgl. v. Hofmann, Verm. Aufsätze S. 17.

ist wunderbar vor Johannis Ohren als Sohn Gottes bezeugt worden, in welchem sich die ganze Fülle des h. Geistes wirksam erweisen werde 3, 13—17. Wofür ihn der Täufer erkannt und Gott bezeugt hat, als den bewährt er sich in der Versuchung durch Satan, die so einzigartig ist, wie er selbst, durch Schriftwort sie abweisend 4, 1—11.

Ohne Uebergang und Vermittlung geht der Verfasser gleich zu dem über, was Jesus gethan, als er hörte, daß Johannes ins Gefängniß gelegt worden. Er trat als sein Nachfolger in seine Statt ein. Freilich sah das, was er nun begann, als des Täufers vorbereitende Predigt unterbrochen wurde, nicht darnach aus, als ob er es sei, von welchem jener die Offenbarung des Himmelreichs erwarten hieß. Aber es war doch Erfüllung der Schrift, welche eben da, wo Israels Elend am größten sein werde, den Anbruch des Heils verhieß, als er in Galiläa das Berufswerk des Täufers fortsetzte und gleich diesem zur Buße rief, weil das Himmelreich nahe sei, und Jünger zu sich nahm, welche gleich ihm selbst Menschen für das Himmelreich gewinnen sollten. Auch unterschied sich sein Thun von dem des Täufers dadurch, daß er von Ort zu Ort zog, seine Predigt zu bringen, statt daß Johannes aufgesucht sein wollte, und daß er sich durch wunderbare Heilung der Kranken als einen Heiland erzeigte 4, 12—24.

Von Beidem, von Jesu διδάσκειν und θεραπεύειν erhalten wir nun eine Vorstellung 4, 25—7, 29 und 8, 1—17.

Jesu Lehrart (4, 25—7, 29) zeigt sich uns in der Bergrede, welche seine Jünger belehrt, während das Volk zuhört. Indem er ihnen zeigt, welche Sinnesweise er von den Seinen fordere, lehrt er 1) was wirklich Erfüllung des Gesetzes sei, nämlich Erfüllung im Sinn des Gesetzgebers, nicht nach der Denkweise der Schriftgelehrten 5, 21—47; 2) wie man die guten Werke des Almosengebens u. s. w. in einer Weise thun müsse, daß sie wirklich gute Werke seien, nämlich als vor Gott und nicht vor Menschen 5, 47—6, 18; 3) was zu einer wahrhaften Frömmigkeit gehöre, nämlich die ungetheilte Richtung des Herzens auf Gott, ohne sich um die Dinge der Welt zu kümmern und ohne auf den Andern zu sehen, um ihn

zu richten, sondern vielmehr auf sich selbst 6, 19—7, 7. Der Ausgang der Rede verbreitet sich darüber, was erforderlich sei, zu solcher Gerechtigkeit zu gelangen, nämlich Gebet und Achtsamkeit gegen die falschen Lehrer; und mit der Warnung vor nur äußerlicher Gemeinschaft mit ihm und vor bloßem Hören seines Worts schließt sie. Vergleichen wir dieselbe Rede in der Fassung, welche sie bei Lukas hat, so sehen wir, daß dort Anfang und Schluß ebenso ist, wie bei Matthäus; und ebenso ist bei Lukas der Grundgedanke der Rede der gleiche, nämlich daß die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist und daß das Bekenntniß zu Jesu bethätigt sein will. Aber was sich auf den Gegensatz gegen die jüdische Verkehrtheit bezieht, fehlt dort. Bei Lukas finden wir also nur die positive Ausführung der Gedanken der Bergrede; vieles Einzelne aber, was bei Matthäus der Bergrede angehört, begegnet uns bei Lukas besonders im zweiten Haupttheil, welcher nur einzelne Reden Jesu zusammenstellt, mit näherer oder unbestimmterer Angabe der Umstände und des Anlasses. Man muß glauben, daß Matthäus, um den Gedankengang der Bergrede im Einzelnen auszuführen, sich vieler Aussprüche Jesu bediente, die er bei irgend welcher Gelegenheit that. — Die Bemerkung, welchen Eindruck Jesu Lehren damals gemacht haben, indem das Volk sich darüber geäußert, er lehre nicht wie die Schriftgelehrten, sondern wie Einer, der Machtvollkommenheit habe, zu setzen und zu sagen, macht den Uebergang zu 8, 1—17, zu den Beispielen seines wunderbaren Heilens. Sie zeigen, daß ihm der Aussätzige nicht zu unrein war, um ihn anzurühren, noch der Heide zu unwerth, sein Haus zu betreten, wenn sie seiner Hülfe begehrten; daß er nur half, um zu helfen, und nicht um damit Aufsehen zu machen, aber einen Glauben forderte, den er, je unbedingter er war, desto lieber mit seiner Hülfe belohnte; daß er nicht bloß seinen Angehörigen half, wenn er sie leidend fand, sondern allen Hülfsbedürftigen, welche zu ihm kamen oder zu ihm gebracht wurden, endlich daß er nicht müde ward, zu helfen, und keine Ruhe begehrte, wenn er helfen konnte. In allem dem erweist ihn das wunderbare Heilen, mit welchem er seine Lehrthätigkeit begleitete, als den, in welchem die Weissagung der Schrift von dem Knechte Gottes erfüllt ist.

Wir finden sonach 4, 25—8, 17 dargestellt, welcher Art das Lehren und welcher Art das Heilen Jesu war, was beides zusammen die Thätigkeit Jesu als des galiläischen Propheten ausmacht. Wieder mit einem alttestamentlichen Citat schließt dieser Abschnitt ab. Um so weniger schließt sich, was von 8, 18 an folgt, zeitlich ans Vorhergehende an; aber Alles, was von da an bis 9, 34 beisammen steht, ist Alles unter sich in ununterbrochenem zeitlichem Zusammenhang und gewährt dadurch ein Bild des Berufslebens Jesu, in welchem sich die verschiedenartigsten Vorgänge eines ganz kurzen Zeitabschnitts zusammenstellen. Den Beginn macht ein die Unstätigkeit seines Lebens kennzeichnender Ausspruch Jesu, den Schluß, gegenüber dem freudigen Staunen des Volks, die Lästerung seines Wunderthuns durch die Pharisäer. Dazwischen liegt eine Reihe der verschiedenartigsten Vorgänge in engstem Rahmen, deren Mitte die Berufung des Zöllners Matthäus ist. Zunächst drei Vorgänge, welche zeigen, was es um die Machtvollkommenheit Jesu ist: daß er Macht hat über die wilden Kräfte der Natur, Macht über die unreinen Geister und Macht, die Sünde zu vergeben. Sahen Schriftgelehrte in seiner Sündenvergebung eine Lästerung, so lästern ihn Phärisäer wegen seiner Liebe gegen bußfertige Sünder, und Jünger des Täufers nehmen Anstoß an dem, wie sie meinen, weltförmigen Leben der Seinen. Die ersten widerlegt er durch die That, die beiden andern weist er zurecht mit Worten, von denen das eine den Gegensatz des Heils, welches er bringt, gegen pharisäische Selbstgerechtigkeit, das andere den Gegensatz der mit der Liebe zu seiner Person gegebenen Freiheit und Freudigkeit der neuen Zeit gegen das gesetzliche Wesen der abgelaufenen ausdrückt. Endlich die Reihe unmittelbar aufeinander folgender Wunderhülfen des Herrn, wo auch der Tod den Glauben nicht um seinen Lohn bringen kann, und der Glaube seinen Lohn empfängt, auch ohne daß ihn der Herr eigens spendet, und eben nur der Glaube nicht unbelohnt bleiben soll, ohne daß der Herr damit Aufsehen machen will, geht in den Ausdruck der verschiedenen Wirkung aus, welchen er damit bei der unbefangenen Menge und bei den sich verhärtenden Pharisäern hervorbringt. So reich an den mannigfaltigsten Offenbarungen der Nähe des Himmelreichs, aber eben damit auch an Aergernissen für

die geistlichen Führer Israels war Ein Tag des ohne Rast nur seinem Heilandsberuf lebenden Menschensohns.

Der Verfasser hat nun erstlich in Beispielen das Lehren und das Wunderthun Jesu und dann in dem Beispiele Eines Tages sein aus Beidem bestehendes Leben geschildert. Mit der allgemeinen Bezeichnung seines Thuns 9, 35 kehrt er zu 4, 23 zurück, um ein Neues anzuheben, das sich zu 4, 18—22 verhält, wie das Bisherige zu 4, 12—17. Der Herr hat seine Berufsthätigkeit nicht begonnen, ohne auch gleich Jünger zu sich nehmen, welchen er die Bestimmung gab, gleich ihm selbst Menschen für das nahe gekommene Himmelreich zu gewinnen. Wie er sie für diese ihre Bestimmung vorbereitet und schon jetzt verwendet, zeigt der Evangelist 9, 35—10, 42. Und zwar beginnt er im Anschlusse an die zunächst vorher mitgetheilte Aeußerung der Pharisäer, aus welcher die Sinnesweise dieser Führer Israels zu ersehen war, mit der Klage Jesu über die Hirtenlosigkeit dieser Heerde; und es ist dasselbe Erbarmen, welches ihn zur Aufforderung an seine Jünger drängt, den Herrn dieser großen Ernte um mehr Arbeiter zu bitten, und welches ihn veranlaßt, die Zwölf zu derselben zwiefachen Thätigkeit auszusenden, welche er bisher allein geübt hat. Die Weisung, welche er ihnen hiebei gibt, und die Vorhersagung, welche er damit verbindet, gilt zunächst für sie und für diese Sendung. Daher sagt er, sie sollen nicht zu Samaritern und zu Heiden, sondern zu Israel gehen. Aber die Belehrung in Betreff des Berufs, den ein Sendling Jesu hat, erstreckt sich dann ganz allgemein über die ganze Folgezeit bis zu seiner Wiederkunft. Auch in dieser längeren Rede Jesu begegnet uns wiederum Vieles, was besonders bei Lukas einzeln mit Angabe des einzelnen Anlasses berichtet wurde.

Von hier ab wendet sich der Evangelist dem Ausgang entgegen, welchen der Widerstreit der geistlichen Führer Israels gegen Jesus genommen hat. Zunächst in dem Abschnitt, der sich durch die Uebergangsformel 11, 1 gegen das Vorhergehende und durch die alttestamentliche Anführung 12, 17—21 gegen das Nachfolgende abscheidet, beziehen sich alle hier zusammengestellten Stücke auf den Erfolg des Wirkens Jesu. Den Anfang macht die Erzählung von des Täufers Botschaft, der an Jesu fast irre wird.

Nachdem Jesus auf sein Thun hingewiesen, welches für ihn Zeugniß ablege, und die Fragenden ermahnt hat, sich nicht an ihm zu stoßen, wendet er sich an das Volk und erinnert es, damit es sich nicht seinerseits durch die Botschaft irre machen lasse, an das, was Johannes gewesen; wie sie zu ihm hinausgingen in die Wüste. Es war das Zeugniß dessen, der mehr war als ein Prophet, mit dessen Auftreten die Offenbarung des Himmelreichs anhob, so daß jetzt die Zeit ist, in das Himmelreich einzukommen. Aber das Geschlecht nützt die Zeit nicht, sondern läßt sich weder seine noch des Johannes Weise gefallen. Daran schließt sich ein Weheruf über die Orte, welche so großer Dinge Zeugen gewesen sind, ohne sich zu bekehren; und hieran ein anderer Ausruf Jesu des Inhalts, daß nur die Unmündigen, nicht die Weisen, zu seiner Erkenntniß gekommen sind, und daß die Mühseligen zu ihm kommen sollen. Denn er ist sanftmüthig und demüthig. Dann wird an zwei auch bei Markus und Lukas berichteten sabbathlichen Vorgängen die Feindschaft der Pharisäer wider ihn aufgezeigt. Sie kommen so weit, daß sie auf sein Verderben sinnen, worauf er sich ihnen entzieht, um seine Wunderhülfe allen denen zu spenden, die ihrer begehrten, aber immer, so viel an ihm lag, ohne Aufsehen und in der Stille. Hieran schließt sich jenes alttestamentliche Schriftwort von dem anspruchslosen und erbarmungsvollen Knecht Gottes, der nach der Schrift eben um deßwillen geeignet ist, das Werk Gottes hinauszuführen und der Heiland aller Welt zu werden. Aber was da vom Knechte Gottes gesagt ist, entspricht ganz der Art, wie Jesus im Verlauf dieses Abschnitts sich selbst wiederholt bezeugt und mit der That sich erzeigt hat, als den Menschenfreund, den sein Volk um deßwillen, weil er es ist, also um dessen willen, womit er die Schrift erfüllt, mißkennt und mißachtet.

Den folgenden Abschnitt 12, 22 — 13, 52 bilden wieder Vorgänge Eines Tags. Durch diese zeitliche Zusammengehörigkeit unter sich verbunden grenzen sie sich von dem Nachfolgenden durch eine ähnliche Uebergangsformel ab, wie sie 11, 1; 19, 1; 26, 1 vorkommt. Womit jener Abschnitt 8, 18—9, 34, welcher uns ein Bild des Lebens des galiläischen Propheten gab, schloß, nämlich mit dem Ausruf des Staunens der Menge über Jesu Thun und

mit der Läſterung der Phariſäer, damit wird hier begonnen. Sachlich gehören die hier berichteten Vorgänge inſofern zuſammen, als ſich in ihnen darſtellt, wie verſchieden Jeſu Verhalten gegen die geiſtlichen Führer des Volks, gegen ſeine Jünger und gegen die große Menge war. Jene Läſterer warnt er vor der Läſterung des h. Geiſtes, welche keine Vergebung findet; und den Schriftgelehrten, welche ein Zeichen fordern, das ſie überführe, daß er der ſei, für den er geachtet ſein will, kündigt er an, daß ihnen nur das Zeichen des Jonas werde gegeben werden, und daß es nach der gegenwärtigen Gnadenzeit mit dieſem Geſchlechte ſchlimmer werden wird, als es je geweſen. Seinen Jüngern dagegen bezeugt er, als ſeine Mutter und Brüder kommen, um ihn zu ſehen, daß ſie ihm Mutter und Brüder ſind, welche zu lehren ihm näher liegt. Und wenn er zu der Menge in Gleichniſſen redet, den Jüngern deutet er ſie, weil ſie beſtimmt ſind, die Geheimniſſe des Himmelreichs zu erfahren, während die Menge ſtumpfſinnig iſt, und bildet ſie zu Schriftgelehrten des Himmelreichs. Es iſt hier das dritte Mal im Evangelium, daß uns eine längere Rede des Herrn vorgeführt wird. *Μετανοεῖτε* — lautete Jeſu Predigt — *ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.* Und wie er dann in der Bergrede die Sinnesweiſe lehrte, deren es für das Himmelreich bedürfe, ſo zeigt er hier in Gleichnißreden die Natur des Himmelreichs und ſeine Geſchichte auf.

Wie ſich Jeſus zu ſeinen Jüngern bekennt und wie er ihnen die Gleichniſſe deutet, ſteht auch bei Lukas beiſammen, nur in umgekehrter Folge. Es gehört dies aber bei Lukas dem Theile ſeines Evangeliums an, welcher zeigt, was Jeſu Jünger voraus hatten, was ſie ihm waren und was er ihnen war. Bei Markus iſt der Hauptſache nach all dies in derſelben Folge zuſammengeſtellt, wie bei Matthäus; aber es verbindet ſich damit chronologiſch die Erzählung von jenen vier zuſammengehörigen Wundern Jeſu, welche bei Matthäus ſchon früher erzählt ſind. Aber von hier an gleicht nun der Gang des Evangeliums Matthäi dem des Markus immer mehr. Es folgt bei beiden der Beſuch Jeſu in Nazareth; daran wird mit einem *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* die Mittheilung angeſchloſſen, was Herodes über ihn geſagt. In ſeiner Vaterſtadt findet er keinen Glauben, weil man ihn zu gut kennt, und Herodes kennt ihn

so wenig, daß er ihn in thörichtem Aberglauben für den wiederauferstandenen Johannes hält. Anders wie bei Markus ist dies bei Matthäus nur insofern, als diese Mittheilung von Herodes' Aeußerung und der dieselbe erklärende Bericht über Johannis Enthauptung zwischen die Aussendung und die Rückkehr der Zwölfe tritt. Matthäus hat die Aussendung der Zwölfe schon früher berichtet und ihrer Rückkehr gedenkt er gar nicht. Da entsteht nun die weitere Verschiedenheit, daß Matthäus erzählt, ob der Nachricht vom Tode des Täufers habe sich Jesus zurückgezogen, und da kam es dann zu jener Speisung der 5000, während Markus erzählt, wie die Zwölfe zurückkamen, sei Jesus mit ihnen in die Einöde gegangen, und in diesem Zusammenhang begibt sich bei ihm die Speisung. Aber von dieser Speisung an ist dann die Folge der Begebnisse bei Matthäus ziemlich die gleiche, wie bei Markus; und in beiden Evangelien finden wir hier eine Reihe chronologisch zusammenhängender Thatsachen bis zu jenem Bekenntniß Petri, mit welchem in beiden die Wendung eintritt, daß Jesus von da an seinen Jüngern von seinem Leiden vorhersagt 17, 22—23.

Auf die Erzählung von der Speisung der 5000, bei welcher der Jünger Glaubensschwäche sich zeigt, folgt unmittelbar in zeitlichem Zusammenhang, wie Jesus während nächtlichen Sturmes über den See wandelte und die Jünger von diesem Anblick erschreckt wurden. So wenig waren sie durch das Wunderbare, das sie gesehen, auf das Außerordentliche des Thuns Jesu gefaßt; und wie Petrus den plötzlichen Muth faßt, ihm entgegenzuwandeln, verläßt ihn dieser Glaubensmuth doch sehr bald wieder. Wir sehen in beiden Geschichten, woran es den Jüngern noch fehlt: an der Sicherheit des Verständnisses und der Kraft des Glaubens. In unmittelbar zeitlichem Zusammenhang damit folgt dann eine Schilderung, welche Aufnahme Jesus in der Gegend gefunden, in welchem die Hülfesuchenden ihn umdrängten und sich zum Theil begnügten, nur den Saum seines Gewandes zu berühren. So gilt also Jesus bei der Menge; den Eindruck hat das Wunder der Speisung jener Tausende hervorgebracht. In welchem Gegensatz steht es nun dazu, wenn den Herrn, sobald er sich blicken läßt, Schriftgelehrte mit dem Vorwurf angehen, warum er seinen Jüngern

erlaube, zu essen ohne vorherige Waschung! Seine Jünger aber, als er seine Antwort theilweise in Gleichnißform gibt, verstehen ihn nicht, so daß er ausruft: „So seid ihr wirklich auch unverständig“ und ihnen das Gleichniß übersetzen muß. Fortan bleibt der Herr nicht in der Mitte des Landes, wo er sonst umhergezogen; wir sehen ihn von einem Ende Galiläas ans andere ziehen, um die Mitte des Landes möglichst zu meiden, wo jüdische Bevölkerung wohnt. Zunächst sehen wir ihn an der phönizischen Gränze. Wenn er da ein Wunder thut an der Tochter jenes Weibes, so geschieht es nur, weil er sich von der Macht des Glaubens dieses Weibes überwinden läßt. Dann sehen wir ihn wieder am entgegengesetzten Ende des Landes auf der Ostseite des galiläischen See's. Wenn er da die Menge wieder speist, so geschieht es nur aus Erbarmung mit dem Volk. Gleich nach dem Wunder entweicht er und geht zurück auf die andere Seite des See's, wo ihm gleich wieder die Heuchelei der Führer des Volks entgegentritt, die ein Zeichen fordern. Er entweicht wieder und wir sehen ihn dann an der äußersten Nordostgränze Galiläas wieder mit seinen Jüngern. Auf dem Wege dahin warnt Jesus dieselben vor dem Sauerteige der Pharisäer; sie aber verstehen ihn buchstäblich, als ob sie Mangel an Brod haben könnten, so daß Jesus sie schelten muß. So sehr fehlt es ihnen noch an der Fähigkeit selbstständigen Verständnisses; aber ihr Vorzug ist, daß sie über ihn nicht so herumrathen, wie das Volk; daß sie die klare Erkenntniß und den festen Glauben haben, daß er der Messias sei.

Wie bemerkt, sehen wir von der Nachricht über des Täufers Tod an alles Weitere in chronologischer Folge. Wir haben hier, wie bei Markus, ein Bild des damaligen Lebens Jesu. Aus der Oeffentlichkeit zieht er sich zurück, geht nicht mehr von Ort zu Ort, lehrend und heilend; wenn er Hülfe gewährt, so hat dies einen besonderen Anlaß. Die Menge bewundert in ihm den wunderbaren Helfer; aber zur Erkenntniß, was es um ihn sei, kommt sie nicht; die Führer des Volks helfen ihr nicht zu diesem Verständniß, sondern gehen mit der Heuchelei ihres gesetzlichen Wesens an ihn. Seine Jünger kennen und erkennen ihn; aber wie sehr fehlt es ihnen an der Kraft des Glaubens und des Verständnisses! Das

ist ganz solch ein Abschnitt, wie bei Markus; nur jene symbolischen Wunder des Herrn, die Heilung des Taubstummen und des Blinden, hat Matthäus nicht. Aber wie bei Markus, so bildet auch hier Anfang und Ende dieses Abschnitts einen augenfälligen Gegensatz. Daß die Nazarener nur Josephs Sohn in ihm sehen; daß Herodes das Unmögliche mit dem Volk für möglich hält, bildet den Anfang dieses Abschnitts. Das Ende ist jenes Bekenntniß Petri und die Verheißung, die ihm der Herr gibt, ihn zum Grundstein seiner Gemeinde zu machen.

Mit dem ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς 16, 21 beginnt die Wendung nach dem Ausgang des Herrn hin. Er beginnt vorherzusagen, daß er werde leiden und sterben müssen und auferstehen. Auf die Verwirklichung dieser Vorhersagung zielt nun Alles hin. Zunächst sehen wir, daß 19, 1, ganz wie bei Markus, mit den Worten: καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ein Abschnitt nicht bloß, sondern der Gesammtbericht über Jesu Leben in Galiläa schließt. Den sich so ergebenden Abschnitt 16, 21—19, 1 theilt 17, 22 in gleiche Hälften. Die erste Hälfte ist wie bei Markus. Sowie Jesus von seinem Leiden redet, fährt ihm Petrus in die Rede und will nichts hören davon. Aber Jesus lehrt die Jünger nicht nur seinen, sondern auch ihren Leidensweg. Für ihn und für sie geht der Weg durch Leiden zur Herrlichkeit. Denn sie werden das Kreuz ihm nachtragen müssen, bis daß er selbst in Herrlichkeit sich wieder offenbart. Von der Verklärung, welche seiner wartet, nachdem er den Tod erlitten, bekommen sie ein wunderbares Vorspiel zu schauen, und lernen dabei die Weissagung der Schrift von dem Elias, welcher kommen soll, neu und besser als die Schriftgelehrten verstehen. Wegen des Glaubens an seine Person würdigt er sie dieser Offenbarungen, während sie dabei immerhin noch unverständig genug bleiben, ihn um das, was er von seinem Tode sagt, zurechtweisen zu wollen, und so schwach an dem Glaubensmuth, dessen sie zum erfolgreichen Wirken auf der Welt bedürfen, daß er sie hart darum schelten muß.

Was dann 17, 22—18, 35 aus der letzten Zeit des Aufenthalts Jesu in Galiläa berichtet ist, bezieht sich lediglich auf Jesu

Verkehr mit den Jüngern. Die Belehrungen, welche er ihnen hier gibt, beginnen mit seiner Vorhersagung, daß er getödtet werden, aber am dritten Tage auferstehen werde: sie ist wieder aufgenommen mit dem Bemerken, daß er ihnen dies noch in Galiläa gesagt habe, um damit einzuleiten, was er sie in Kapernaum über ihr künftiges Verhalten für eine Zeit, wo er nicht mehr bei ihnen ist, gelehrt hat. Denn dahin gehört seine Belehrung über den Wegfall der gesetzlichen Pflicht gegen das alttestamentliche Gottesdienstwesen, sowie die andere über das gemeindliche und brüderliche Verhalten unter sich und gegen die Gläubigen. Beides gilt den Gliedern der Gemeinde, wie sie nachmals sein wird. Veranlaßt sind diese Belehrungen durch Thorheiten der Jünger.

Auch die Vorgänge während der Wanderung in Peräa, wohin sich Jesus nach 19, 1, das bisherige Gebiet seiner Wirksamkeit aufgebend, begibt, laufen sämmtlich, obgleich sie zunächst die Jünger nicht berühren, in Belehrungen derselben aus, um deren willen sie der Evangelist zusammenstellt. Hat es sich vorher um das Verhalten im kirchlichen Gemeinwesen gehandelt, so handelt sichs hier um Weib und Kind und Besitzthum, also um Verhältnisse der natürlichen Lebensgemeinschaft und deren richtige Würdigung in Bezug auf das Himmelreich; über beides aber belehrt sie der Herr, weil sie, wie er ihnen von 16, 21 an vorhergesagt hat, ohne ihn in der Welt sein müssen.

Wiederum beginnt der Verfasser seinen Bericht von Jesu Wanderung nach Jerusalem 20, 17 mit der Vorhersagung von seinem Leiden, Sterben und Auferstehen, und mit einem Vorgang, welcher beweist, wie sehr den Jüngern dieser Gedanke immer noch hinter den Gedanken an seine Offenbarung in Herrlichkeit zurückgetreten. Der hiemit anhebende Abschnitt reicht bis 25, 46. Auf dem Weg nach Jerusalem und beim Betreten der Stadt stellt er sich dar als der Sohn Davids, als welcher der galiläische Prophet nach Zion kommt; denn vor allem Volk hört er auf den Ruf jenes Blinden „du Sohn Davids" — anders als 9, 27 — und zieht als der von Sacharja geweissagte König Zions in Jerusalem ein. Auch bei Markus leitet sich die Erzählung von Jesu Einzug in Jerusalem mit dem zusammen, was in Jericho dem Blinden

geschah. Aber was sich dann nach seinem Einzug weiter begab, ist bei Matthäus anders und in anderer Folge berichtet, als bei Markus. Nach Matthäus scheint Jesus gleich nach seinem Eintritt die Verkäufer und Käufer aus dem Vorhof des Tempels ausgetrieben zu haben und gleich damals zur Rede gesetzt worden zu sein, daß er sich als Sohn Davids ausrufen lasse. Es sieht aus, als habe er dann am folgenden Morgen den Feigenbaum verflucht und als habe ihn gleich damals die Verwunderung der Jünger über die Wirkung seines Worts zu der Aeußerung über den Glauben veranlaßt, mit der er die Jünger belehrte, daß der Glaube sie tüchtig machen werde, noch Größeres zu thun als dieses. Alles dieses finden wir bei Markus nach seinem zeitlichen Verlauf auseinandergelegt. Jesu Verfluchung des Feigenbaums, mit welcher der zweite Theil dieses Abschnitts 21, 18 beginnt, ist nun aber nicht sowohl eine sinnbildliche Handlung, als vielmehr eine entsprechende Aeußerung des Eindrucks, welchen dem Herrn der Anblick dieses Sinnbilds seines, nur mit dem Anschein der Gottseligkeit prangenden, Volkes machte. In demselben Sinn will dann auch das Wort verstanden sein, womit er die Verwunderung der Jünger über die Wirkung seines Fluchs erwiederte. Zweifelloser Glaube wird sie befähigen, auch das Größere zu thun, daß sie den Berg, der zwischen ihm und seinem Volke liegt, beseitigen. Weiterhin ist es dann ganz wie bei Markus. Es folgt die Anfechtung der Befugniß Jesu seitens des hohen Raths und die das Gericht androhende Antwort Jesu, welche zu einer längeren Rede Jesu wird, die sich in Gleichnissen bewegt und von der durch Israels Verhalten bestimmten Geschichte des Himmelreichs handelt, von seiner Entrückung aus dem Gebiet des jüdischen Volks in das der Heidenwelt. Daran schließen sich wie bei Markus jene drei Antworten des Herrn auf drei an ihn gestellte Fragen und die Gegenfrage Jesu, womit er seine Gegner verstummen machte. Hierauf folgen zwei längere Reden Jesu, der Weheruf über die Führer des Volks und Jesu Weissagung über das Ende und seine Wiederoffenbarung in Herrlichkeit. Auch in diesen Reden ist Vieles, was bei Lukas vereinzelt und mit Angabe der geschichtlichen Umstände seine Stelle findet. Sonst ist Jesu Prophetenthätigkeit im Tempelvorhof und wie er zuletzt seinen

Jüngern weissagt, im Allgemeinen wie bei Lukas geschildert; nur hat Matthäus den Spruch vom Scherflein der Wittwe nicht, indem sich an die öffentliche Rede wider die Pharisäer und Schriftgelehrten, welche in eine Gerichtsandrohung ausgeht, das Wort an die Jünger von der Zerstörung Jerusalems anschließt. Von den sieben größeren Reden Jesu, die wir bei Matthäus finden 4, 3—7, 27; 10, 2—42; 13, 4 ff.; 18, 3 ff.; 21, 28 ff.; 23, 2 ff.; 24, 4 ff. gehören die vier ersten seiner auf Sammlung und Bereitung einer Jüngerschaft des Himmelreichs gerichteten Thätigkeit in Galiläa an; die drei letzten seiner, den Widerstreit zwischen ihm und seinem Volk zur Entscheidung treibenden Thätigkeit in Jerusalem.

Mit der Formel 26, 1: *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν κτλ.* schließt die Schilderung dessen, wodurch sich Jesus in Jerusalem als Propheten erzeigt hat. Er hat nun gethan, wie vormals in Galiläa: der Sohn Davids hat sich als den Propheten Gottes erwiesen. Das Weitere ist nun der Nachweis, wie sein Ausgang nichts Anderes als die von ihm selbst gewollte Erfüllung seiner Vorhersagung und Erfüllung der Schrift ist. Als die Oberen gewillt waren, das Fest vorübergehen zu lassen, bezeichnet Jesus eben dieses Fest als die Zeit seiner Kreuzigung; und ehe sich Judas zum Verrath erbietet, bezeichnet Jesus die Salbung in Bethanien als seines Leichnams Einbalsamirung. Noch suchte Judas nach guter Gelegenheit, da bezeichnet Jesus über dem Mahl ihn als seinen Verräther und dieses als sein letztes Mahl und setzt ein Mahl der Feier seines Todes ein. Er sagt vorher, daß seine Jünger ihn verlassen werden, daß Petrus ihn verläugnen wird; er kämpft den Kampf der Angst durch, ehe seine Feinde kommen. Dann aber gibt er sich seinen Feinden selbst in die Hand. So ists auch nur sein eigenes Bekenntniß, das ihn zum Tode bringt. Sie mißhandeln ihn; Petrus verläugnet ihn; den Heiden wird er überliefert. All dies ist in derselben Weise componirt wie bei Markus. Aber dem Matthäus eigenthümlich ist die Erzählung von der Reue des Judas. Doch auf die Oberen des Volks machte weder dies einen Eindruck, noch seine Verzweiflung, in welcher er seinen Verrätherlohn in den Tempel warf und sich erhenkte: die Hohenpriester wurden es nicht inne, daß sie den Fluch Jeremias über die h. Stadt heraufbeschworen,

welcher aufs Neue wegen Prophetenmords und diesmal wegen der schmählichen Ablohnung des großen Hirten Israels zur Erfüllung kommen sollte. Eigenthümlich ist dem Matthäus ferner die Erzählung, wie der heidnische Prokurator, der auch ohne Selbstverantwortung Jesu von selbst die Nichtigkeit der Anklage einsieht, von seinem Weibe gewarnt worden. Es geschieht bei Jesu Tod Aehnliches, wie sich bei seiner Geburt begab. Die Weisen haben der jüdischen Obrigkeit vom König der Juden gesagt; aber umsonst. Gott hatte sie in der Weise des Heidenthums zur Erkenntniß gelangen lassen. So läßt er jetzt das Weib des Prokurators zur Warnungsstimme werden; aber umsonst. Denn die jüdische Obrigkeit bringt ihm das Todesurtheil ab. Das Blut, für welches der Heide nicht verantwortlich sein wollte, nahm das Volk auf seine Verantwortung. Als König der Juden wird Jesus von den heidnischen Kriegern verhöhnt und mißhandelt. Nun beginnt sein Todesleiden, welches erzählt wird wie bei Markus, nur unter besonderer Hervorhebung der Umstände seines Todes, welche erwiesen, wer der war, der da starb. Seiner Jünger war keiner da, ihm das Kreuz zu tragen; einem Fremden mußte es aufgenöthigt werden. Den betäubenden Trank wies er ab. Die ihn gekreuzigt, theilten seine herrenlos gewordenen Kleider. Als König der Juden bezeichnet hing er zwischen zwei Verbrechern. Man verspottete ihn. Aber als er Gott um Errettung bat, starb er und zwar unmittelbar nach einem lauten Ruf, also nicht in Folge von Erschöpfung, und gleichzeitig hörte die Finsterniß auf, welche sich seit Mittag als Trauerzeichen über die Erde gebreitet hatte. Die übrigen Umstände aber, welche seinen Tod begleiteten, das Zerreißen des Vorhangs vor dem Allerheiligsten des Hauses Gottes und das Zerreißen der Erde und ihrer Gräber sammt der Erstehung entschlafener Heiliger veranschaulichten, daß der Zugang zu Gott und der Ausgang aus dem Tode hiemit eröffnet war.

Die Umstände des Todes Jesu machten Eindruck auf die heidnischen Kriegsmänner unter dem Kreuz, aber keinen auf den hohen Rath, welcher vielmehr, nachdem ein reicher Mann und hochgestellter Beisitzer des hohen Raths es gewagt hat, sich zu dem Todten zu bekennen und ihn im Beisein von Frauen zu begraben,

welche den Muth gehabt hatten, dem Sterbenden nahe zu bleiben, dem sie aus Galiläa gefolgt waren, von Pilatus eine Wache für das Grab verlangt, damit die Jünger seinen Leichnam nicht stählen. Denn sie gedachten seiner Vorhersagung, daß er aus dem Tode wiedererstehen werde, und bezeugten dieselbe also ausdrücklich, während sie den Seinen so fern stand, daß nur die Frauen am Morgen seiner Auferstehung an das Grab kamen, und auch sie eben nur, um das Grab zu besuchen. Ihnen ward nun zuerst durch das offene Grab, dann durch Engelwort, hierauf durch des Herrn eigene Erscheinung, und wiederum durch sie den Jüngern die Thatsache kund, daß er auferstanden. Sie ward es aber auch dem hohen Rath durch die Meldung der entflohenen Wächter, jedoch ohne andere Wirkung, als daß er die Wächter zu der Lüge bestimmte, der Leichnam sei gestohlen worden, und dadurch das Volk um den Eindruck der großen Thatsache betrog. Der Auferstandene gab den Jüngern den Auftrag, durch die Predigt seines Namens und die Taufe auf den dreieinigen Gott aus aller Welt ihm eine Gemeinde zu sammeln, indem ihm gegeben sei alle Gewalt, mit der er ihnen bis an das Ende dieser Welt nahe sein werde.

Bei Matthäus und bei Markus ist es Galiläa, wo der Auferstandene mit den Seinen zusammen ist. Dies ist das Land, wo er Glauben fand, Jerusalem der Ort, wo er verworfen worden; Galiläa die Heimath seiner Jüngerschaft, Jerusalem der Sitz des jüdischen Volks, das ihn gekreuzigt. Es entspricht der Anlage beider Evangelien, daß sie so schließen, bei Markus zwar nur in der Weise, daß da nicht zu seinem Schlusse kommt, was mit dem Auftreten Jesu, des Propheten, in Galiläa begann. Bei Matthäus, dessen Evangelium mit der Geburt Jesu beginnt, steht es so, daß er als Sohn Davids geboren worden und nur, nachdem er durch die Verfolgung der Obrigkeit Israels in die Verborgenheit Nazareths vertrieben, als der Prophet Galiläas auftrat. Nachdem er sich nun als den Propheten in Jerusalem erzeigt hat, aber nur um dort auf den äußersten Widerspruch der Oberen seines Volks zu stoßen, der ihn in den Tod bringt, so ist auch der Auferstandene, wie damals der geborene Heiland, gleichsam genöthigt, Galiläa anstatt Jerusalems zum Ort der Aufrichtung seines Reiches zu machen.

Dieſer Gegenſatz von Jeruſalem und Galiläa tritt bei Lukas zurück. Nach der Anlage ſeines Evangeliums iſt für ihn das Wichtigere, wie die Predigt vom Auferſtandenen in Jeruſalem anhob. Daher berichtet er am Ende ſeines Evangeliums nur, wie die Jünger der Auferſtehung Jeſu vergewiſſert und gemahnt worden ſind, in Jeruſalem auf die Ausgießung des h. Geiſtes zu warten, mit welcher ihre Predigt zu beginnen habe.

Was aber den einheitlichen Gedanken des Evangeliums Matthäi anlangt, ſo ſind wir demſelben ſchon nahe getreten. Wir können ihn mit dem Worte Jeſu bezeichnen 21, 42: *λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας.* Einen apologetiſchen und elenchthiſchen Zweck verfolgt Matthäus in ſeiner ebenſo ſehr für das jüdiſche Volk als für die Gemeinde Jeſu Chriſti beſtimmten Schrift. Nicht um die Geſchichte denen zu erzählen, welche ſie noch nicht kennen, ſchreibt er, ſondern unter Vorausſetzung einer Kenntniß dieſer Dinge, welche er für jenen Zweck verwendet und in das rechte Licht ſtellt. Jeſus iſt in der Fülle der Zeit — dies iſt in Kürze der Gedankengang des Evangeliums — als Sohn Davids in der Stadt Davids geboren, dem Herodes kundgethan als König der Juden durch die Heiden, und es iſt nur Schuld der eigenen jüdiſchen Obrigkeit, daß dieſe Thatſache nicht zur Kunde des Volkes kam und er vielmehr aus dem Davidsſohn aus Bethlehem der Galiläer aus Nazareth wurde. Aber es iſt doch nur in Gemäßheit der Schrift geſchehen, daß er als der Nazarener auftrat; als den Knecht Gottes hat er ſich dargeſtellt und hätte auch als ſolcher anerkannt werden ſollen, aber die Führer des Volks erkannten ihn nicht, noch gelangte die Menge zum Glauben an ihn, ſondern nur ſeine Jünger. Nachdem Matthäus ſo gezeigt hat, daß des Herrn Wirken, als er ſich als den Propheten ſeines Volkes darſtellte, gerade durch dies, was den Widerſpruch der Führer ſeines Volks hervorrief, der altteſtamentlichen Weiſſagung entſprach, weiſt er nach, daß Jeſu eigene Vorherſagung ſich in dem erfüllte, was ihm widerfuhr, nachdem er die Hauptſtadt zur Stätte ſeiner Wirkſamkeit gemacht, und hernach in ſeiner Auferſtehung. Wie dieſe ihn bewährte als denjenigen, als welchen er ſich bezeugt, war es wieder die Obrigkeit des Volks, welche daſſelbe gefliſſentlich um

den Eindruck dieser Thatsache brachte. So geschah es, daß das jüdische Volk neben der Gemeinde des Himmelreichs blieb, die aus ihm hervorging.

Das sind die Gesichtspunkte, unter welchen wir, wie gesagt, nicht eine vollständige Geschichte Jesu in diesem Evangelium finden, wohl aber eine Reihe von Thatsachen zusammengestellt, welche diesem apologetisch-elenchthischen Zweck dienen. Daß es eine aus den Juden hervorgegangene Gemeinde des neutestamentlichen Heils gibt, welche sich neben dem unter dem hohen Rath zusammengefaßten jüdischen Volk ausbreitet, dieser anscheinend dem alten Testament widersprechende Thatbestand wird erklärt aus dem Verhalten der Juden gegen die durchweg als Erfüllung der Schrift sich erweisende Offenbarung Jesu Christi. Es ist nur Israels eigene Schuld, wenn diese Offenbarung eine Gestalt annahm, in der sie zum Anstoß gereichte, und Alles, wodurch sie ihm anstößig war, ist Erfüllung der Schrift und hinwiederum dies, daß sich Israel daran stieß. Weil das Evangelium mit solcher Bestimmtheit der Ausführung Eines Gedankens gewidmet ist, verläuft es in so scharf geschnittenen Abtheilungen, bei welchen es theilweise um die chronologische Ordnung nicht zu thun ist, wie von Anfang des 5. Kap. bis zum Anfang des 14., wo die Anlage derartig ist, daß sie der Darstellung des auszuführenden Gedankens diene.

Der Abschnitte, welche wir zählten, sind so viel, als Matthäus Geschlechtsalter zählt: 1, 1—17; 1, 18—2, 23; 3, 1—4, 11; 4, 12—24; 4, 25—8, 17; 8, 18—9, 34; 9, 35—11, 1; 11, 2—12, 21; 12, 22—13, 53; 13, 54—16, 20; 16, 21—19, 1; 19, 2—20, 16; 20, 17—25, 46; 26—28. Innerhalb dieser Abschnitte unterschieden wir sieben längere Reden Jesu. Es ist ja dieser Jesus, welcher als der Sohn Davids erkannt sein wollte, unter seinem Volk aufgetreten als der Prophet Galiläas. Daher ist er als solcher vor Augen gestellt und gezeigt, was und wie er gelehrt hat. Seine Prophetenthätigkeit entsprach dem, daß er der verheißene Heiland Israels war. In diesem Sinne ist sie geschildert, aber nicht, wie bei Lukas, durch Zusammenstellung einer Reihe von Aussprüchen, sondern durch längere Reden. Es verhält sich nun aber nicht etwa so, daß sich die Erzählungen um diese

Reden gruppirten, sondern die geschichtliche Darstellung geht ihren selbstständigen Gang und führt nur auf diese Reden, welche den Propheten charakterisiren, der als solcher seinem Volke und seinen Jüngern gedient hat. Diese Reden sind aber in freiester Weise reproducirt. Wir haben bereits zum Oefteren darauf hingewiesen, daß man bei Lukas sieht, auf welchen besonderen Anlaß hin und in welch anderem Zusammenhang Einzelnes gesprochen ist, während es sich hier in größere Reden verwebt findet. Dies gilt namentlich von der Bergpredigt und der in Kap. 10 enthaltenen Weisung der Jünger. Wir finden in diesen Reden sogar Manches, was noch einmal in seinem wirklichen Zusammenhang wiederkehrt, wie z. B. Matth. 5, 29 f. in 18, 8 f.; 5, 33 in 19, 9. Der Evangelist hat Gleichartiges und Verwandtes, wann immer wirklich von Jesu gesprochen, in eine längere Rede eingeflochten, um sie zu einer vollständigen Ausführung eines bestimmten Themas zu gestalten. Daß dieselbe Freiheit, wie in der Reproduktion der Reden, in der Wiedergabe der Erzählungen wahrnehmbar ist, wo die Genauigkeit des vom Geschehenen gegebenen Abbilds zurücksteht hinter der Verwendung desselben zum Zweck der Ausführung des geschichtlichen Gedankens, haben wir gleichfalls bereits hervorgehoben, und es wird unsere obige Darlegung gezeigt haben, daß die Einheitlichkeit des Buchs hinreichend gesichert ist, um jeden Gedanken an zufällige Entstehung auszuschließen in seiner jetzigen Gestalt.

Nach Hilgenfeld[1]) soll sich unser Matthäusevangelium erweisen als die Bearbeitung einer älteren, dem Hebräerevangelium verwandten Grundschrift. Als solche Bearbeitung gebe es sich schon durch die unverkennbaren Nähte in der Erzählung selbst zu erkennen. Hieher rechnet Hilgenfeld die Zeitbestimmung 3, 1, welche über Kap. 2 zurückgehe und vom Evangelisten, nachdem er das Kindheitsevangelium eingefügt, stehen gelassen worden sei. Allein in Wahrheit bezieht sich diese Zeitbestimmung auf die Zeit, wo Jesus in Nazareth lebte, wohin Joseph nach 2, 22 f. übergesiedelt. Wenn sich Hilgenfeld ferner auf die frühe Ansetzung der Bergpredigt beruft, welche in eine spätere Zeit gehöre, so beruht dies auf Miß-

[1]) Einl. S. 493.

den Eindruck dieser Thatsache brachte. So geschah es, daß das jüdische Volk neben der Gemeinde des Himmelreichs blieb, die aus ihm hervorging.

Das sind die Gesichtspunkte, unter welchen wir, wie gesagt, nicht eine vollständige Geschichte Jesu in diesem Evangelium finden, wohl aber eine Reihe von Thatsachen zusammengestellt, welche diesem apologetisch-elenchthischen Zweck dienen. Daß es eine aus den Juden hervorgegangene Gemeinde des neutestamentlichen Heils gibt, welche sich neben dem unter dem hohen Rath zusammengefaßten jüdischen Volk ausbreitet, dieser anscheinend dem alten Testament widersprechende Thatbestand wird erklärt aus dem Verhalten der Juden gegen die durchweg als Erfüllung der Schrift sich erweisende Offenbarung Jesu Christi. Es ist nur Israels eigene Schuld, wenn diese Offenbarung eine Gestalt annahm, in der sie zum Anstoß gereichte, und Alles, wodurch sie ihm anstößig war, ist Erfüllung der Schrift und hinwiederum dies, daß sich Israel daran stieß. Weil das Evangelium mit solcher Bestimmtheit der Ausführung Eines Gedankens gewidmet ist, verläuft es in so scharf geschnittenen Abtheilungen, bei welchen es theilweise um die chronologische Ordnung nicht zu thun ist, wie von Anfang des 5. Kap. bis zum Anfang des 14., wo die Anlage derartig ist, daß sie der Darstellung des auszuführenden Gedankens diene.

Der Abschnitte, welche wir zählten, sind so viel, als Matthäus Geschlechtsalter zählt: 1, 1—17; 1, 18—2, 23; 3, 1—4, 11; 4, 12—24; 4, 25—8, 17; 8, 18—9, 34; 9, 35—11, 1; 11, 2—12, 21; 12, 22—13, 53; 13, 54—16, 20; 16, 21—19, 1; 19, 2—20, 16; 20, 17—25, 46; 26—28. Innerhalb dieser Abschnitte unterschieden wir sieben längere Reden Jesu. Es ist ja dieser Jesus, welcher als der Sohn Davids erkannt sein wollte, unter seinem Volk aufgetreten als der Prophet Galiläas. Daher ist er als solcher vor Augen gestellt und gezeigt, was und wie er gelehrt hat. Seine Prophetenthätigkeit entsprach dem, daß er der verheißene Heiland Israels war. In diesem Sinne ist sie geschildert, aber nicht, wie bei Lukas, durch Zusammenstellung einer Reihe von Aussprüchen, sondern durch längere Reden. Es verhält sich nun aber nicht etwa so, daß sich die Erzählungen um diese

Das Evangelium ist eine einheitliche Schrift, welche nicht durch Zusammensetzung einzelner Stücke und Flicke zu Stande gekommen ist. Diese Einheit aber ist die, daß das Heil aus den Juden gekommen und die Erfüllung der alttestamentlichen Geschichte und Schrift ist; daß aber sie die Schuld davon tragen, daß die Gemeinde dieses Heiles außerhalb des jüdischen Volks, das dem Gericht verfällt, zu stehen gekommen ist. Dieser apologetisch-elenchthische Charakter läßt uns nun aber an eine Entstehungszeit denken, wo dies noch eine naheliegende Aufgabe war, die Absonderung der Gemeinde des Himmelreichs vom jüdischen Volk zu rechtfertigen. Ehe noch das Bedürfniß entstand, die Geschichte Jesu aufzuzeichnen, konnte ein solcher Zweck dazu bestimmen, eine Reihe einzelner Thatsachen aus der Geschichte Jesu für die Durchführung eines solchen praktischen Gedankens zusammenzustellen. Man darf nicht davon ausgehen, daß man sagt, der nächste Zweck bei Herstellung eines solchen Buchs müsse gewesen sein, die Summe des Geschehenen in Schrift zu fassen. Man bedenkt dabei nicht, daß ja die Apostel anfänglich zu einer Generation redeten, welche dies Alles miterlebt hatte, so daß es nur galt, diese Thatsachen ins rechte Licht zu stellen, um damit das Recht des Bestandes der Gemeinde Jesu Christi zu erweisen.

Das Evangelium, welches nach Matthäus benannt wird, war bereits vorhanden, als Markus schrieb. Auf diese Annahme führen uns eine Reihe von Einzelheiten. Markus beginnt mit einer Beziehung auf eine alttestamentliche Stelle, welche er eine jesajanische nennt. In Wahrheit aber ist es nicht Eine Stelle, die er beibringt, sondern zwei. Die eine gehört Maleachi an, die andere Hälfte Jesaja. Die jesajanische Stelle führt auch Matthäus an demselben Orte an beim Auftreten des Täufers und mit derselben Begrenzung. Das Wort des Maleachi aber, das Markus mitverwendet, ist bei Matthäus an einer ganz anderen Stelle, nämlich dort, wo Jesus über den Täufer sich äußert 11, 10; und wie Markus das Citat beibringt, ganz so findet es sich bei Matthäus, mit derselben Abweichung von Grundtext und LXX. Markus hat offenbar die Stelle des Matthäus benützt. Eine andere Einzelheit ist es, daß Markus ganz dieselben Worte, welche Matthäus bei der Bergrede

gebraucht, um den Eindruck des Lehrens Jesu zu beschreiben, an einer andern Stelle (1, 21), wo er zuerst ein Beispiel der Lehre Jesu gibt, dazu verwendet, den Eindruck zu schildern, den es machte; die Worte sind aber nicht so angethan, daß zwei unabhängig von einander darauf kommen könnten. Doch vergleichen wir größere Abschnitte! Zunächst den, wo die Jünger bei dem Herrn verklagt werden, weil sie vor dem Essen ihre Hände nicht waschen. Diesen Abschnitt haben beide Evangelien, Lukas aber nicht. Es wird ein Citat aus Jesaja mitgetheilt, das in beiden Evangelien ganz gleich lautet mit ganz derselben Abweichung von Grundtext und LXX. Bei Matthäus (15, 1 ff.) stellt es sich so, daß Jesus zunächst auf das „Warum" der Schriftgelehrten seinerseits mit einem solchen antwortet, worauf dann Jes. 29, 13 folgt. Bei Markus (7, 1 ff.) stellt sichs anders. Da gibt Jesus zwei durch ein καὶ ἔλεγεν geschiedene Antworten, von denen jede mit καλῶς beginnt; und da steht gleich vorn das Citat und darauf folgt καλῶς ἀθετεῖτε. Durch diese Scheidung hat das Citat eine bequemere Stellung. Auch das fällt uns auf, daß, während bei Matthäus die Schriftgelehrten ohne Weiteres Jesum fragen, warum seine Jünger essen ohne vorhergegangene Waschung, Markus die Bemerkung einschiebt, daß sie gesehen, wie die Jünger gegessen, ohne sich vorher gewaschen zu haben. Wir haben in beiden Evangelien eine solche Einheitlichkeit der Anlage wahrgenommen, daß wir von beiden glauben, sie sind ursprünglich so verfaßt, wie sie uns vorliegen. Irren wir darin nicht, so ist doch Angesichts dieser Wahrnehmungen wahrscheinlich anzunehmen, es sei das eine mit Kenntniß des anderen verfaßt. Schon die bisherigen Fälle, die wir zusammenstellten, um theils die Uebereinstimmung, theils die Verschiedenheit zu erklären, sind derartig, daß es näher liegt anzunehmen, Markus habe die Schrift des Matthäus gekannt. Dies wird sich aber noch deutlicher herausstellen, wenn wir den größeren Umfang, wo beide Evangelien sich gleichen, vergleichen.

Es gibt nämlich eine Reihe von Abschnitten, welche in beiden Evangelien fast wörtlich gleich lauten. Da ist freilich aus den einzelnen Verschiedenheiten ein sicherer Schluß, welches Evangelium das frühere sei, nicht zu ziehen. So hat in der Erzählung von der

Berufung der beiden Brüderpaare Markus den Zug, daß die Söhne Zebedäi ihren Vater bei den Miethlingen zurückgelassen 1, 20. Es ist nur eine Zufälligkeit, daß Matthäus von diesen nicht spricht. In der Erzählung von der Speisung der 5000 ist bei Markus die nähere Angabe, daß die Jünger nach diesem Vorgang gen Bethsaida über den See fuhren. Gleich darauf, wo Jesu Wandeln über den See erzählt wird, sagt Markus, er wollte an ihnen vorübergehen. Da ist nur ausdrücklich gesagt, was sich aus der Erzählung des Matthäus etwa noch herauslesen läßt. Daß ferner Markus in der Erzählung von der Speisung der 4000 von der Volksmenge sagt, Manche seien weit hergekommen, ist von gar keiner Erheblichkeit, da es sich von selbst verstünde, wenn es nicht berichtet würde. Anders ist es in der Erzählung von der Heilung des Gadareners, wenn Markus angibt, wie zahlreich die Heerde war, welche ertrank, oder wenn er in der Erzählung von Jesu Salbung die Jünger sagen läßt, man hätte die Salbe für mehr als 300 Denare verkaufen können. In solchen Fällen läßt sich gar nicht sagen, ob Markus hinzugethan oder weiter ausgeführt, oder ob Matthäus verkürzt hat. Aber es kommen auch Fälle vor, wie die folgenden. Markus läßt den Herrn auf die Bitte des kananäischen Weibes antworten: ἄφες πρῶτον κτλ. Dies ist allerdings der Sinn der Antwort Jesu auch bei Matthäus; aber man wird es, wenn man nicht durch Markus aufmerksam geworden, kaum herauslesen. Hat nun Matthäus für jüdische Christen geschrieben, Markus dagegen für heidnische, so begreift sich, daß Markus, um jene Antwort Jesu dem heidnischen Leser weniger anstößig zu machen, dasjenige, was nur in dem Sinn der Antwort Jesu lag, ausdrücklich hervorgehoben.

Solche Vorkommnisse berechtigen zu der Annahme, daß da, wo die Anlage der Schriften des Matthäus und Markus gleichartig ist, letzterer durch ersteren bestimmt wird. Diese Gleichartigkeit beginnt, wie wir sahen, von da an, wo die zeitliche Folge eingehalten wird. Und von da an war der in der Ueberschrift ausgedrückte eigenthümliche geschichtliche Gedanke seines Evangeliums nicht mehr Anlaß für Markus, einen anderen Gang einzuhalten, als Matthäus, wohl aber vorher. Die vorher wahrnehmbare Verschiedenheit kommt

besonders von zwei Umständen her, nämlich 1) davon, daß Matthäus, nachdem er im Allgemeinen das Thun des galiläischen Propheten beschrieben hat, die Bergrede Jesu sammt den unmittelbar darauf gefolgten Wunderheilungen anschließt, indem er darin ein Bild von Beidem, dem Lehren und Heilen Jesu vor Augen stellt, während Markus an derselben Stelle nach der allgemeinen Aussage über das Thun Jesu das bringt, was sich zunächst an die Berufung der beiden Brüderpaare anschloß. Sie rührt aber 2) daher, daß die Vorgänge jenes Zeitraums, den sich Matthäus gewählt hat, um damit ein Bild von dem Leben des galiläischen Propheten zu geben, bei Markus — und so auch bei Lukas — auseinandergelegt sind. Der Inhalt dieses Lebensbildes ist in diesen beiden Evangelien, soweit es überhaupt aufgenommen ist, für zwei verschiedene Zwecke verwendet. Die Verhandlung Jesu mit den Pharisäern über seinen Ausspruch der Sündenvergebung des Gichtbrüchigen, die andere über seine Gemeinschaft mit den Zöllnern, die dritte über seiner Jünger Unterlassung des Fastens — diese drei Geschichten sind in den Abschnitt aufgenommen, welcher die Feindschaft der Pharisäer gegen Jesum darstellt, und sie stehen dort bei jenen sabbathlichen Vorgängen, deren zweiter mit der Berathschlagung der Pharisäer endet, wie sie Jesum tödten wollten, während jene vier Wunderthaten Jesu (vgl. Matth. 8, 23 ff.) Markus und Lukas gleichermaßen da verwenden, wo sie auch in ein Lebensbild, das nur den kurzen Zeitraum von etwa 24 St. umfaßt, eine Darstellung davon geben wollen, welcher Dinge alle die Jünger Zeugen gewesen.

Wie kommt es nun, daß Markus gerade mit demjenigen, was sich unmittelbar an die Berufung der beiden Brüderpaare schloß, im Unterschiede von Matthäus das Thun des galiläischen Propheten zeichnet? Wir haben den Grund darin gefunden, daß Petrus sein Gewährsmann war, und für Petrus war eben dieser Tag vor Allem denkwürdig. Warum aber ists im Evangelium Matthäi gerade jener Tag des Menschensohnes, der da ausgehoben ist, um ein Bild des Lebens Jesu zu entwerfen, was dann so bestimmend wird für Markus und Lukas, daß sie die Begebnisse eben desselben Tages verwenden? So wie Matthäus uns diesen Tag

schildert, ist der Mittelpunkt desselben die Berufung des Zöllners Matthäus. Gibt sich nicht darin zu erkennen, daß jener Tag für den Verfasser des ersten Evangeliums in ähnlicher Weise bedeutsam gewesen, wie jener andere Tag für den Gewährsmann des Markus? Bei Markus heißt nun aber der vom Zoll Berufene Levi, Sohn des Alphäus, bei Lukas Levi und nur bei Matthäus im Verzeichnisse der Zwölfe wird Matthäus als ὁ τελώνης bezeichnet (10, 3: Ματθαῖος ὁ τελώνης vgl. 9, 9: ἄνθρωπος καθήμενος ἐπὶ τὸ τελώνιον, M. λεγόμενος), ohne daß dann in den Verzeichnissen bei Markus und Lukas ein Levi anstatt des Matthäus unter den Zwölfen erwähnt würde, so daß für die Leser die Identität dieses Matthäus und jenes Levi nicht sofort zu Tage lag. Wenn Markus das Evangelium Matthäi gekannt hat, so hat er eigens und ausdrücklich geändert, und Lukas ist ihm hierin gefolgt. Dies ist nur dann verständlich, wenn Matthäus an die Stelle seines ursprünglichen Personennamens Levi den setzt, unter welchem er als Apostel bekannt war und den Ruf Jesu ihm selbst gelten läßt, während er unter der großen Zahl derer ist, von denen es bei Markus heißt 2, 15: ἦσαν γὰρ πολλοὶ καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ: eine Freiheit der Erzählung, welche diesem Evangelisten wohl zuzutrauen ist. Sie erklärt sich, wenn der Erzählende selbst Matthäus ist.

Aber kann das Evangelium von einem Augenzeugen herrühren? Hat es nicht Spuren an sich, die das Gegentheil beweisen? Leidet es nicht an geschichtlichen Ungenauigkeiten? Vergleicht man es mit den Schriften des Markus und Lukas, so scheint es das nicht nur geschichtlich ungenauere, sondern auch in seiner Erzählungsweise weniger anschauliche zu sein. Je größer nun die äußere Bürgschaft ist, welche wir für die Geschichtlichkeit der Schrift des Lukas haben, um so mehr müssen wir darauf aufmerksam sein, wenn sie in ihren Berichten nicht zusammenstimmen oder wenn der des Lukas im Einzelnen genauer ist oder auch anschaulicher, was dann jedoch in der Regel auf das Evangelium des Markus zurückweist, indem dort die Anschaulichkeit in den Erzählungen größer ist als in den beiden anderen Evangelien. Da finden wir nun, daß bei Lukas Nazareth als Heimath Josephs erscheint und Bethlehem nur als vorübergehender Aufenthaltsort. Daher denn auch, wie es

besonders von zwei Umständen her, nämlich 1) davon, daß Matthäus, nachdem er im Allgemeinen das Thun des galiläischen Propheten beschrieben hat, die Bergrede Jesu sammt den unmittelbar darauf gefolgten Wunderheilungen anschließt, indem er darin ein Bild von Beidem, dem Lehren und Heilen Jesu vor Augen stellt, während Markus an derselben Stelle nach der allgemeinen Aussage über das Thun Jesu das bringt, was sich zunächst an die Berufung der beiden Brüderpaare anschloß. Sie rührt aber 2) daher, daß die Vorgänge jenes Zeitraums, den sich Matthäus gewählt hat, um damit ein Bild von dem Leben des galiläischen Propheten zu geben, bei Markus — und so auch bei Lukas — auseinandergelegt sind. Der Inhalt dieses Lebensbildes ist in diesen beiden Evangelien, soweit es überhaupt aufgenommen ist, für zwei verschiedene Zwecke verwendet. Die Verhandlung Jesu mit den Pharisäern über seinen Ausspruch der Sündenvergebung des Gichtbrüchigen, die andere über seine Gemeinschaft mit den Zöllnern, die dritte über seiner Jünger Unterlassung des Fastens — diese drei Geschichten sind in den Abschnitt aufgenommen, welcher die Feindschaft der Pharisäer gegen Jesum darstellt, und sie stehen dort bei jenen sabbathlichen Vorgängen, deren zweiter mit der Berathschlagung der Pharisäer endet, wie sie Jesum tödten wollten, während jene vier Wunderthaten Jesu (vgl. Matth. 8, 23 ff.) Markus und Lukas gleichermaßen da verwenden, wo sie auch in ein Lebensbild, das nur den kurzen Zeitraum von etwa 24 St. umfaßt, eine Darstellung davon geben wollen, welcher Dinge alle die Jünger Zeugen gewesen.

Wie kommt es nun, daß Markus gerade mit demjenigen, was sich unmittelbar an die Berufung der beiden Brüderpaare schloß, im Unterschiede von Matthäus das Thun des galiläischen Propheten zeichnet? Wir haben den Grund darin gefunden, daß Petrus sein Gewährsmann war, und für Petrus war eben dieser Tag vor Allem denkwürdig. Warum aber ists im Evangelium Matthäi gerade jener Tag des Menschensohnes, der da ausgehoben ist, um ein Bild des Lebens Jesu zu entwerfen, was dann so bestimmend wird für Markus und Lukas, daß sie die Begebnisse eben desselben Tages verwenden? So wie Matthäus uns diesen Tag

Zweck desselben eng zusammenhängt? Wir sahen ja, daß des Matthäus Absicht dahin geht, durch Aneinanderreihung eigens ausgehobener Thatsachen aus der Geschichte Jesu den Bestand der christlichen Gemeinde gegenüber dem jüdischen Volke in seiner Berechtigung zu erweisen. Die längeren Reden Jesu, welche Matthäus zusammenstellt, sollen, wie bereits bemerkt, zeigen, was für ein großer Prophet Jesus gewesen. Was kommt es da darauf an, die Aussprüche Jesu richtig einzeln zu ihrem einzelnen Anlaß zu stellen? Markus, dessen Absehen bei der Abfassung seiner Schrift dem des Matthäus am ähnlichsten ist, folgt denn auch seiner Auswahl der Begebnisse und seiner Zusammenstellung derselben am meisten. Bei Lukas ist besonders Anfang und Ende seines Evangeliums verschieden von der Schrift des Matthäus. Letzterer hebt gleich zu Anfang dasjenige heraus, was die Juden zu überführen geeignet ist, daß der Davidssohn zu Bethlehem nur durch Schuld ihrer eigenen Obrigkeit selbst zum Nazarener geworden ist, und daß sich auch hiemit die Schrift erfüllt. Lukas dagegen will ja die ganze Reihe der neutestamentlichen Verkündigungen aufführen, mit denen die Botschaft des neutestamentlichen Heils begann. Er geht deßhalb zurück auf das Erste, was in der Art vorkam. Wie sich dies nun mit dem Bericht des Matthäus vertrage, das überläßt er dem Leser selbst zu finden. Es geht jeder Evangelist seinen Weg stracks vor sich hin; denn es ist jedem um die Ausführung des Gesammtbildes, wie er es angelegt hat, zu thun, nicht um die Führung einer geschichtlichen Untersuchung. Wenn Matthäus, was mit dem Feigenbaum geschah, unmittelbar anschließt an die Erzählung seiner Verfluchung, so thut er dies, weil es dasjenige im Symbol darstellt, was Jesus gleich nachher der Obrigkeit seines Volkes ankündigt. Und die Aussendung der Zwölfe verbindet er gleich mit ihrer Besonderung, weil es ihm nicht sowohl um sie selbst, als um Jesu Weisung an sie zu thun ist. Und diese selbst gibt er dann in der Weise, daß er gleich Alles zusammenfaßt, was sie für ihren Beruf wissen sollen. Und während Matthäus das heraushebt, was die Schuld der jüdischen Obrigkeit sowohl bei der Verurtheilung Jesu als gegenüber seiner Auferstehung ins Licht zu stellen geeignet ist, zeigt Lukas, indem er schildert, wie Jesus allenthalben, vor dem hohen

Rath, vor Pilatus und Herodes schuldlos erfunden worden, daß er lediglich als Zeuge der Wahrheit den Tod erlitten hat, worauf er dann die Aufgabe dieses Zeugnisses nach seiner Auferstehung auf seine Jünger übererbt hat. Dies ist bei Lukas der Uebergang zur Apostelgeschichte, während des Matthäus Schrift mit Jesu Auftrag schließt, durch dessen Ausrichtung die Apostel eine neben dem jüdischen Volk bestehende Gemeinde des Heiles stifteten.

Wir behaupten auf Grund unserer Erörterungen, daß sowohl Markus als Lukas die Schrift des Matthäus gekannt haben. Und zwar haben sie dieselbe griechisch gekannt. Dies erhellt aus der wörtlichen Uebereinstimmung zwischen Markus und Matthäus, von der wir sprachen. Was Lukas betrifft, so ist es besonders lehrreich, seinen Bericht über die Botschaft des Täufers an Jesum mit dem des Matthäus zu vergleichen. Alle Abweichungen sind bei Lukas der Art, daß sie entweder den mehr hebraisirenden Ausdruck besser griechisch gestalten oder daß das für nichtjüdische Leser minder Verständliche umgestaltet wird. Aber sonst ist die auffälligste wörtliche Uebereinstimmung. Lukas hielt sich an den Wortlaut dessen, was Jesus geredet nach Matthäus, doch wohl, weil zu erwarten war, daß es hier authentisch zu finden sei, während er in der Erzählung der Vorgänge sich freie Hand gönnt.

Sollen wir nun sagen, es bestehe zwischen den äußeren Zeugnissen über Matthäus und zwischen seiner inneren Beschaffenheit ein Widerspruch, in welchem die letztere im Recht bleiben müsse gegen die ersteren? Dies wäre ebenso als wenn man dem Josephus ins Angesicht läugnen wollte, daß er sein Werk über den jüdischen Krieg zuerst aramäisch schrieb[1]). Es kann auch das Evangelium Matthäi zuerst aramäisch verfaßt sein und dann griechisch, ohne daß die griechische Schrift eine Uebersetzung der aramäischen sein mußte. Zwischen beiden Abfassungen können erhebliche Verschiedenheiten bestanden haben. Das griechische Werk wurde von der heidnischen Christenheit unverändert belassen. Die jüdische ging mit beiden frei um, da ihr apostolische Schriften nicht gleichen Werths waren wie alttestamentliche. Wir können

[1]) Vgl. Delitzsch a. a. O. S. 11 Anm.

also das Zeugniß des Papias immerhin in seinem Werthe belassen. Hatte ja doch seine Aussage über die Evangelien des Markus und Matthäus sich insofern bewährt, als wir sahen, daß das Evangelium des Markus auf die Gewährschaft des Petrus zurückweist oder doch auf eine nähere Beziehung zu einem jener vier von dem Herrn zuerst Berufenen; und das des Matthäus hat auf diesen Apostel in einer Weise zurückgewiesen, daß wir Grund haben, darin eine Bestätigung der Angabe zu finden, Matthäus sei der Verfasser. Daß Papias das Evangelium Matthäi nur aramäisch gekannt habe, liegt nicht in seinen Worten.

Wir behaupten auf Grund unserer Untersuchung — und rekapituliren hiemit die gewonnenen Resultate —, daß Matthäus zu einer Zeit, wo noch kein Anlaß war, die Geschichte Jesu zum Zweck der Erhaltung ihres Gedächtnisses, wohl aber, sie zu dem angegebenen apologetisch-elenchthischen Zweck zu beschreiben, das nach ihm benannte Evangelium für Juden, gläubige und ungläubige, in Palästina — vielleicht schon vor dem Brief Jakobi — verfaßt hat, wo Markus dasselbe schon gekannt, ehe er nach Rom kam. Es verhält sich nicht so, daß Markus das älteste Evangelium wäre. Man hat auch nicht ein Urevangelium — etwa das Hebräerevangelium —, aus welchem Markus oder Matthäus geschöpft, noch mit Gieseler[1]) eine fixirte mündliche Tradition anzunehmen, um die Verwandtschaft der Schriften des Matthäus, Markus und Lukas zu begreifen. Vielmehr haben wir in dem Evangelium Matthäi eine Schrift erkannt, welche so frühe vorhanden und von solcher Autorität war, daß sie für solche, die zu einem anderen Zweck und unter anderen Gesichtspunkten diese Dinge beschrieben, mehr oder weniger maßgebend war als Ausprägung gewisser Grundzüge der Geschichte Jesu.

Während Papias von den Schriften des Markus und Matthäus redet, sagt er von der des Lukas nichts. Als judaistischer Christ läßt er sich nicht auf dasjenige ein, was auf Paulus zurückgeht. Wir haben aber für Lukas ein anderes Zeugniß, das uns lehrt, in welcher Geltung das Buch damals stand. Marcion hat das Evan-

[1]) Historischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der Evangelien. Leipzig 1818.

gelium des Lukas ohne Nennung des Verfassers in seinen Kanon aufgenommen als dessen historische Schrift[1]). Also um 130 etwa hat diese Schrift in einer so allgemeinen kirchlichen Geltung gestanden, daß Marcion, um sich auch auf ein kirchlich gültiges Buch berufen zu können, das Evangelium mit den von ihm aufgenommenen Briefen Pauli zusammengestellt hat. Man hat nun zwar das Evangelium des Lukas, das Marcion hatte, von dem unseren unterscheiden wollen und von einem Urlukas geredet. Aber Baur hat diese Annahme selbst aufgegeben; und es handelt sich jetzt nur noch um einzelne Stellen des Evangeliums des Lukas, ob da unser Text ursprünglich sei oder der des Marcion. Wenn dieser beginnt: „Im 15. Jahr des Tiberius kam Jesus hinab in die galiläische Stadt Kapernaum", so ist damit, von der unrichtigen Verwendung der Zeitangabe abgesehen, der leitende Gedanke des Evangeliums zerstört, das nun nicht mehr der erste Theil zur Apostelgeschichte sein kann. Man sieht auch, warum Marcion dies nicht brauchen kann, was er Anfangs des Evangeliums beseitigt. Weder das Menschliche in Jesu Empfängniß und Geburt noch das Jüdische in seiner Beziehung zu Johannes verträgt sich mit den Irrthümern des Marcion. Es fehlt ferner in seinem Lukasevangelium in jenem Gespräch zwischen den Pharisäern und Jesus, wie jene ein Zeichen fordern, was wir 11, 29—32 lesen d. h. er hat Alles weggelassen, was sich auf Salomo und Jonas bezieht, mit welchen sich Jesus dort vergleicht. Für ihn, welchem das Alttestamentliche schlechthin widerwärtig war, waren auch diese alttestamentlichen Beziehungen unleidlich. Es fehlt in seinem Lukas auch alles das, was in dem unseren 19, 29—48 vom Einzug Jesu in Jerusalem erzählt ist. Dadurch ist der geschichtliche Zusammenhang ganz zerstört, nicht bloß, indem nun Jesus ganz unvermittelt im Tempel zu Jerusalem erscheint, sondern auch insofern, als nun die Erzählung vom Blinden in Jericho zwecklos ist und die Frage, mit welcher Machtvollkommenheit er dies thue, unvorbereitet eintritt. Aber freilich will Marcion vom Sohne Davids nichts wissen, als welchen sich Jesus beim

[1]) Vgl. die Zusammenstellung der Quellen für den Schriftkanon Marcions bei Hilgenfeld Einl. S. 49 Anm. 4 u. Herzog Encykl. Bd. IX S. 35 f.

Einzug kundgab. Er hätte nur auch nicht übersehen sollen, daß die Erzählung von der Heilung des Blinden demselben Zweck dient als die vom Einzug in Jerusalem. Sowohl 13, 1—10 u. 31—35 als 20, 9—18 unseres Lukas stand in dem des Marcion nicht. Es sind dies lauter Gerichtsandrohungen, welche Marcion seinen Christus nicht aussprechen lassen konnte. Denn sein Christus ist der Geoffenbarte des guten Gottes im Gegensatz zum rächenden Gott des alten Testaments.

So verhält sichs also mit den Abweichungen des Evangeliums Marcions von unserem Lukasevangelium, daß bei allen sektirerische Absichtlichkeit wahrzunehmen ist. Er fand aber das Evangelium nicht anders vor, denn als einen Bestandtheil des Kanons der Kirche und nicht als ein einzelnes Werk, was es nicht war, sondern als ein einheitliches Werk umfaßte die Schrift des Lukas die beiden Hälften, die wir kennen lernten. In unserem Kanon ist das Evangelium Johannis als Schrift verwandten Inhalts zwischen beide Hälften gefügt, wodurch das Evangelium Lucä ein Werk für sich bildet. So wird es schon gewesen sein, als Marcion seinen Kanon zusammenstellte.

Dies führt uns auf die Frage, ob eine Bekanntschaft mit den im Kanon befindlichen, bisher von uns besprochenen, evangelischen Schriften schon in so früher Zeit in der Kirche zu finden ist.

Geschichtliche Zeugnisse für die synoptischen Evangelien.

Am frühesten finden wir Bezugnahmen auf Aussprüche Jesu. Aber was wir schon bei dem Gebrauch der apostolischen Schriften seitens der kirchlichen Schriftsteller beobachteten, daß sie mit der größten Freiheit den neutestamentlichen Text verwenden und nur bei sonderlichem Anlaß die Schrift nennen, aus welcher das Einzelne genommen ist, dasselbe gewahren wir auch bei dem Gebrauch der evangelischen Schriften. Wir sehen Aussprüche Jesu erweitert, zu-

ſammengezogen, anders gefaßt, aus verſchiedenen Schriften Entnommenes in Eins verwebt. Wenn Clemens Romanus ſchreibt[1]): *οὕτως γὰρ εἶπεν · ἐλεεῖτε ἵνα ἐλεηθῆτε, ἀφίετε ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν, ὡς ποιεῖτε οὕτω ποιηθήσεται ὑμῖν, ὡς δίδοτε οὕτως δοθήσεται ὑμῖν, ὡς κρίνετε οὕτως κριθήσεται ὑμῖν, ὡς χρηστεύεσθε οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν, ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν*, ſo ſehen wir uns an Stellen wie Matth. 6, 12—15; 7, 2; Luc. 6, 36—38 erinnert; und wenn er ſagt[2]): *μνήσθητε τῶν λόγων Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν · εἶπε γάρ · οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ · καλὸν ἦν αὐτῷ, εἰ οὐκ ἐγεννήθη, ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδαλίσαι · κρεῖττον ἦν αὐτῷ περιτεθῆναι μύλον καὶ καταποντισθῆναι εἰς τὴν θάλασσαν ἢ ἕνα τῶν μικρῶν μου σκανδαλίσαι*, an Matth. 26, 14; 18, 6; Marc. 9, 42; Luc. 17, 2. Er ſetzt voraus, daß die korinthiſche Gemeinde dieſe Ausſprüche Jeſu kennt. Woher er ſelbſt ſie kennt, dafür iſt der Umſtand von Belang, daß er[3]) Jeſ. 29, 13 mit gleicher Abweichung von Grundtext und LXX citirt, wie Marc. 7, 6; Matth. 15, 8.

Was wir bei Polykarp[4]) leſen: *μνημονεύοντες ὡς εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων · μὴ κρίνετε ἵνα μὴ κριθῆτε, ἀφίετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν, ἐλεεῖτε ἵνα ἐλεηθῆτε, ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε ἀνταμετρηθήσεται ὑμῖν · καὶ ὅτι μακάριοι οἱ πτωχοὶ καὶ οἱ διωκόμενοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, erinnert an Matth. 7, 1—2; 6, 12. 14; Luc. 6, 36—38; Matth. 5, 3; Luc. 6, 20; und wenn er ſchreibt[5]): *καθὼς εἶπεν ὁ κύριος · τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής*, ſo ſehen wir uns auf Stellen wie Matth. 26, 41; Marc. 14, 38 gewieſen. Wenn er endlich c. 1 die Worte *ὃν ἤγειρεν ὁ θεὸς λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ᾅδου* in Verbindung bringt mit 1 Petr. 1, 8[6]), ſo muß man glauben, er habe aus Akt. 2, 24 dieſe Worte als Beſtandtheil einer Rede Petri in Erinnerung gehabt. In dem Barnabasbrief[7]) finden wir Matth. 20, 16 citirt, wenn wir leſen: *προσέχωμεν μήποτε, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὑρεθῶμεν.*

Wie Clemens von Rom und Polykarpus mit Ausſprüchen

---

[1]) c. 13. — [2]) c. 46. — [3]) c. 15. — [4]) c. 2. — [5]) c. 7. — [6]) ſ. o. S. 200. — [7]) IV, 14.

Jesu verfahren, die wir aus den Evangelien des Matthäus, Markus und Lukas kennen, so Justinus Martyr[1]) mit Thatsachen aus der dort beurkundeten Geschichte, das Meiste, worauf er sich bezieht, findet sich so, wie er es gibt, bei Matthäus. Man meinte nun aber, es sei nicht das Evangelium des Matthäus gewesen, welches Justinus gebraucht, sondern ein verloren gegangenes, etwa eine von den Recensionen des εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίους[2]). Die Anzeichen, aus denen man dies entnahm, sind folgende. Justin — sagt man — führe Matth. 5, 37 an, aber nicht wie die Stelle dort laute (ἔστω ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ), sondern mit den Worten ἔστω ὑμῶν τὸ ναὶ ναί καὶ τὸ οὒ οὔ[3]). Ebenso laute der Spruch in den clementinischen Homilien, in der Schrift eines judaistischen Christen, der das Evangelium der Hebräer gebraucht haben müsse. Allein in derselben Gestalt findet sich der Spruch Jak. 5, 12. Die dortige Form ist die leichtere, eben hiedurch wird sie sich empfohlen haben und in Gebrauch gekommen sein. Dreimal führt Justin die Stelle Matth. 11, 27[4]) an, aber nicht in der Gestalt, wie sie in unserem kanonischen Evangelium lautet (οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι), sondern in der Form, wie sich der Spruch in den clementinischen Homilien findet: οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς οὐδὲ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ οἷς ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ. Allein es ist seltsam, daß die älteren Väter, welche sich jenes Spruches bedienen, ihn auch so verändert anführen. Irenäus besonders macht den Wortlaut unseres kanonischen Evangeliums gegen den Mißbrauch geltend, den die Gnostiker mit dieser Stelle trieben. Nichtsdestoweniger führt er die fraglichen Worte überall sonst, wo er sich ihrer bedient, in der bei Justin sich findenden Form an. Es kann aber jene gebräuchliche Form nicht die ursprüngliche sein, denn die Worte οἷς ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ stehen da unmöglich an einer Stelle, welche für sie die richtige ist. Die

[1]) S. die Literatur bei Credner, Beiträge I, S. 133 ff.; Semisch, Die apostolischen Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justin 1848. S. 16; Credner-Volkmar, Gesch. des Kanon S. 7 ff.; Supernatural Religion ed. 6. I, S. 287 ff.; Hilgenfeld a. a. O. S. 67 Anm. 3. — [2]) So z. B. Credner a. a. O. — [3]) apol. I, 16. — [4]) ap. I, 63; dial. 100.

ursprüngliche Lesung ist diejenige, welche wir in unserem Evangelium haben. Wie kam aber in dieser verkehrten Gestalt der Spruch zu allgemeinem Gebrauch? Man führte ihn gegen den Werth der außerchristlichen Religionserkenntniß an. Da mußte man ihn aber historisch wenden und aus dem Präsens den Aorist machen. So wurde dann aus ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι vielmehr οἷς ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ. Da trat dann aber dies voraus, daß den Vater Niemand erkennt als der Sohn, und so entstand die Verwirrung. Man sieht also aus solchen Vorkommnissen nur überhaupt, daß manche viel gebrauchte Sprüche eine dann ganz gang und gäbe gewordene Aenderung erhielten. In Justins dial.[1]) lesen wir εἷς ἐστιν ἀγαθός, ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Nach Irenäus lautete der Ausspruch so bei den Markosiern, welche auf eine solche Aenderung den Beweis für ihre Ansichten gründeten. Bei Markus und Lukas finden wir ihn in der Form: οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς, ὁ θεός, bei Matthäus eine große Verschiedenheit der Lesarten. Aber in Justins apol.[2]) lesen wir: οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ μόνος ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὰ πάντα.

Mit derselben Freiheit, mit welcher Justin mit Aussprüchen Jesu verfährt, geht er zu Werke, wenn er Geschichtliches beibringt oder sich auf Solches bezieht. Man hat auch hier gemeint, er habe Alles aus dem Hebräerevangelium, aber nur, weil er auch Solches hat, das in unseren Evangelien sich nicht findet oder von dem bekannt ist, daß es im Hebräerevangelium stand. Aus dem letzteren stammt, was er von Jesu Taufe erzählt: καὶ τότε ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην ποταμόν, ἔνθα ὁ Ἰωάννης ἐβάπτιζε, κατελθόντος τοῦ Ἰ. ἐπὶ τὸ ὕδωρ, καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδ., καὶ ἀναβάντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος ὡς περιστερὰν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτὸν ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ. Allein gerade hier ist zu beachten, wie Justin das Erstere unterscheidet von dem, was er geschrieben findet. Von Jenem sagt er nicht, daß es die Apostel berichtet. Ein ander Mal schreibt Justin, daß Joseph, weil er keine Herberge im Orte selbst hatte, in einer Höhle bei demselben (ἐν σπηλαίῳ τινὶ συνεγγὺς τῆς κώμης) herbergte, und daselbst habe

[1]) c. 101. — [2]) I, 16.

auch Maria den Heiland geboren und in eine Krippe gelegt. Dies erinnert uns an den Bericht des Lukas; was aber von der Höhle gesagt wird, ist eine aus uralter Ueberlieferung stammende Ausdeutung der Nachricht, daß Maria Jesum in einem Stalle geboren; denn die Höhlen wurden als Ställe benützt. Und wenn es in demselben Zusammenhang heißt, dorthin seien die Magier aus Arabien gekommen, so ist dies ἀπ' Ἀραβίας Interpretation des ἀπ' ἀνατολῶν Matth. 2, 1. Gar kein Gewicht ist endlich darauf zu legen, daß Justin sagt, Jesus habe im Hause Josephs die Arbeiten eines Zimmermanns gemacht. Dazu bedurfte es keiner besonderen Nachricht. Es ist dies nur eine Ausschmückung der Erzählung des Evangeliums Lucä.

Wir sind durch solche Vorkommnisse nicht zu der Annahme veranlaßt, Justin habe andere historische Schriften anstatt oder neben unseren Evangelien benützt, mag er sich nun ohne namentliche Citate auf τὰ ἀπομνημονεύματα beziehen, ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι[1]), oder auf οἱ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν ἃ καλεῖται εὐαγγέλια[2]) — eine Bezeichnung, die für Heiden berechnet ist —, oder auf τὸ εὐαγγέλιον[3]), was zusammenfassender Ausdruck ist gegenüber der Thora. Mißverstanden hat man ihn einmal, wo man ein Evangelium des Petrus von ihm citirt glaubte. Er gedenkt einmal der Namensänderung des Petrus und schreibt im dial.[4]): μετωνομακέναι αὐτὸν Πέτρον ἕνα τῶν ἀποστόλων καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ γεγενημένον καὶ τοῦτο μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφοὺς υἱοὺς Ζεβεδαίου μετωνομακέναι ὀνόματι τοῦ Βοανεργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς. Justin sagt hier allerdings von Aufzeichnungen des Petrus; denn αὐτοῦ kann sich nur auf ihn beziehen. Aber damit ist nicht das von Theodoret[5]) εὐαγγέλιον Πέτρου genannte Evangelium gemeint, welches die Nazarener gebrauchten und welches am Ende des 2. Jahrhunderts in Rhossus abgeschafft wurde[6]). Jedenfalls steht dasjenige, wovon Justin sagt, daß es in den Aufzeichnungen des Petrus enthalten sei, Marc. 3, 16 f. Von Markus

[1]) dial. c. 103. — [2]) apol. I, 66. — [3]) dial. c. 10. — [4]) c. 106. — [5]) haer. fab. II, 2. — [6]) Vgl. Hilgenfeld, Einl. S. 74.

aber ſagt Tertullian[1]): Marcus quod edidit (evangelium), Petri adfirmatur, cujus interpres Marcus. Sonach gehören dieſe ἀπομνημ. Πέτρου zu den ὑπὸ τῶν ἐκείνοις παρακολουθ. verfaßten; die ὑπὸ τῶν ἀποστ. verfaßten ſind für Juſtin die Schriften des Matthäus und Johannes. Wie aber dann Theodoret dazu kam, das Evangelium der judaiſtiſchen Chriſten ein Evangelium Petri zu nennen, iſt leicht zu ſehen. Jenes Evangelium begann mit Johannes dem Täufer und glich ſo nicht ſowohl unſerem Evangelium Matthäi als unſerem Evangelium Marci.

Das Allermeiſte von dem, was Juſtinus aus der Geſchichte des Herrn gibt, finden wir in unſerem Evangelium Matthäi, das Wenigſte in unſerem Evangelium Johannis. Und da die betreffenden Stellen bei Juſtin die früheſte ſichere Erinnerung an unſer Johannesevangelium bieten, ſo beginnen wir unſere Unterſuchung über die Entſtehung dieſes Evangeliums damit.

Das Evangelium des Johannes.

Wo Juſtinus[2]) vom Täufer ſpricht, erzählt er, derſelbe habe geſagt: οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος· ἥξει γὰρ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι. Letzteres finden wir in dieſer Form nur bei Matthäus; das Uebrige aber, das Juſtin beibringt, ſteht ſo im Evangelium Johannis und zwar iſt es zuſammengezogen aus Joh. 1, 20. 23. 27. Ein ander Mal führt Juſtin folgenden Ausſpruch Chriſti an[3]): ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασ. τῶν οὐρ. und fügt hinzu: ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν ἅπαξ γενομένους ἐμβῆναι φανερόν ἐστι πᾶσιν. Dem Aehnliches finden wir Joh. 3, 3 (ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν), wo aber der Nachſatz lautet: οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασ. τοῦ θεοῦ, wofür indeß v. 5 ſteht: οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασ. τῶν οὐρ. Allen Zweifel, daß Juſtin dieſen

[1]) contra Marc. IV, 5. — [2]) dial. c. 88. — [3]) apol I, 61.

Spruch, den er frei citirt, aus dem Johannesevangelium hat, hebt die unzweideutige Beziehung auf Joh. 3, 4. Den Ausdruck „ins Himmelreich kommen" war man gewohnt von Matth. 5, 20; 18, 3 her; ἀναγεννᾶσθαι aber ist Verdeutlichung jenes γεννᾶσθαι ἄνωθεν. Eine Bezugnahme auf denselben Spruch findet sich in den clementinischen Homilien[1]). Wenn aber ein solcher Ebionite, wie der Verfasser der Homilien, auf Solches sich bezieht, was in dem „antijudaistischen" Evangelium Johannis sich findet, in wie allgemeiner kirchlicher Geltung muß diese Schrift gestanden haben! Eben dort begegnet uns Solches, was an die Bildreden von der Thür und vom Hirten Joh. 10, sowie an Joh. 9, 2. 3 erinnert[2]).

Aber bei Justinus Martyr treffen wir nicht bloß jene einzelnen Bezugnahmen, sondern was er von ὁ λόγος sagt, wird auf Joh. 1 zurückgehen, ist wenigstens ohne dieses Evangelium nicht zu verstehen[3]). Freilich darf man nicht Joh. 1, 1. 14 eine „Logoslehre" finden wollen. Eine solche ist aus diesen Stellen erst erwachsen. Die Bezeichnung Christi als ὁ λόγος findet sich an diesen Stellen nur in demselben Sinne, in welchem zu Anfang des 1. Briefs Johannis der Ausdruck ὁ λόγος τῆς ζωῆς zur Bezeichnung Christi gebraucht ist[4]). Der Mensch Jesus wird als das Wort Gottes schlechthin bezeichnet, weil er persönlich die Offenbarung des Rathschlusses Gottes ist. Er ist persönlich das Wort, das seine Jünger predigen, sowie er persönlich das Leben ist, welches sie besitzen. In Wahrheit ist bei Johannes von dem λόγος nichts gesagt, was wir nicht schon von anderwärts her aus dem neuen Testament her kennten. Es ist nur bei Johannes eine sehr stark ausgeprägte Eigenthümlichkeit in Fassung und Ausdruck.

Der Verfasser des muratorischen Kanons zählt vier Evangelien und das vierte nennt er das des Johannes. Nicht viel später ist die Peschito. Da war es ebensowenig zweifelhaft, daß die vier Evangelien aufzunehmen seien, wie in Rom. Irenäus[5]), der

---

[1]) XI, 26. — [2]) III, 52 p. 115 vgl. 431 ed. Schwegler. — [3]) Vgl. Luthardt, Der johanneische Ursprung des vierten Evangeliums (Leipzig 1874) S. 61. — [4]) Vgl. v. Hofmann, Schriftbew. I, S. 108 ff. — [5]) adv. haer. III, 1, 1 (Euseb. V, 8).

Schüler Polykarps, sagt: Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. Hier ist τὸ εὐαγγέλιον in dem Sinne gebraucht, wie man unterscheidet τὸ εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον u. s. f. Neuerdings freilich ist von Keim[1]) und Scholten[2]) behauptet worden, es habe der Apostel gar nie in Asia gelebt, sondern Johannes der Presbyter oder der Alte sei mit ihm verwechselt. Allein diesen Johannes den Presbyter hat man, wie wir gesehen haben, fälschlich aus Papias herausgefunden, und die dem Irenäus gleichzeitige kleinasiatische Christenheit müßte sich in einem allgemeinen Irrthum befunden haben. Wenn Justinus Martyr[3]) die Apokalypse als Schrift eines Apostels Johannes bezeichnet, so ist für ihn dieser auf Patmos gewesen.

Ein frühestes Zeugniß für das Evangelium Johannis findet sich hinter dem Abschluß desselben, also, wie ja auch die Worte lauten, von anderer Hand als der des Verfassers. Am Schluß von K. 21 lesen wir: οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα, καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν. Dies Wort ist der Stelle 19, 35 nachgebildet. Ein Anderer als der Verfasser gibt hier diesem Zeugniß, daß er wahr rede. Unächt muß man die Stelle nicht nennen. Denn sie gibt sich ja nicht dafür aus, als rühre sie vom Verfasser her, sondern der sie geschrieben, unterscheidet sich hiedurch vom Verfasser. Und da die Worte den Schluß jener in K. 21 enthaltenen Erzählung bilden und letztere hinter dem Abschluß des Evangeliums angefügt ist, so gilt von dem ganzen Kapitel, daß es sich von dem Buch unterscheidet und als eine Anfügung desjenigen zu erkennen gibt, welcher 21, 24 schrieb. Das Präsens μαρτυρῶν zeigt, daß dieser Zusatz bei des Verfassers Lebzeiten geschrieben ist. Veranlaßt aber ist diese Beigabe von anderer Hand durch die Meinung, „der Jünger, den Jesus lieb hatte", habe eine Zusage von ihm, daß er nicht sterben werde. Der Widerlegung dieser Meinung halber mußte der Vorgang erzählt werden, auf welchen sie sich berief. Indem nun

[1]) Gesch. Jesu von Nazara I, 103—172. — [2]) Der Ap. Joh. in Kleinasien. Hist. krit. Unters. Uebers. von B. Spiegel 1872. — [3]) dial. 81. 308.

dieſe Beigabe in allen Handſchriften ſich findet, müſſen wir glauben, daß das Evangelium nicht ohne dieſelbe in die Oeffentlichkeit kam. Sie wurde noch bei Lebzeiten des Verfaſſers ſeiner Schrift beigegeben, ehe ſie zur Verbreitung gelangte.

Wir ſehen ſomit: Als Verfaſſer des Buches bei Lebzeiten deſſelben wird der Apoſtel genannt, von welchem es ſonderlich heißt, daß der Herr ihn lieb hatte. Denn das οὗτος 21, 24 bezieht ſich auf ὁ μαθητὴς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς κτλ. v. 20, weiſt alſo ohne Nennung zurück auf 13, 23. Wir finden in dem Buch immer einen Jünger ohne Nennung ſeines Namens als den bezeichnet, den Jeſus liebte (13, 23; 18, 15; 19, 26; 20, 2). Wer derſelbe ſei, erhellt aus 1, 41, wo die Namen Johannes und Jakobus vermieden werden, während man doch erwarten müßte, ſie zu leſen, und aus 19, 25, wo Salome, die Mutter der Träger dieſer Namen, nicht genannt wird. Es kann ſich alſo nur um einen der beiden Söhne Zebedäi handeln, und wiederum nur um Johannes, da Jakobus ſchon im Jahr 44 getödtet wurde.

Aber was beſtimmte den Apoſtel Johannes dazu, ein Buch ſolchen Inhalts zu ſchreiben? Vergleichen wir es mit den anderen Evangelien, ſo finden wir wenig Gemeinſames mit ihnen. Die Berührungen mit den anderen Evangelien ſind 1) die Speiſung der 5000 Mann und Jeſu Wandeln über den See; aber dieſe Ereigniſſe ſind hier nur erzählt, um der ſich anſchließenden Verhandlung in der Synagoge zu Kapernaum, in Folge deren Viele Jeſum verließen, zur Einleitung zu dienen; 2) im Zuſammenhang damit des Petrus Bekenntniß, das hier bei Johannes mit einer ſchon damals erfolgten Vorherſagung Jeſu verbunden iſt, daß Einer der Zwölfe ihn verrathen werde; 3) ein Aufenthalt Jeſu in Peräa 10, 40, aber in Verbindung mit einem Beſuch der ἐγκαίνια in Jeruſalem 10, 22 ff.; 4) Jeſu Salbung in Bethanien, welche aber hier durch ihre Beziehung auf des Lazarus Auferweckung und des Judas Verrath, ſowie durch die Zeitangabe eine neue Bedeutung erhält. Aehnlich iſts 5) mit dem Einzug Jeſu in Jeruſalem, welcher erzählt wird, wie ſonſt, deſſen Feſtlichkeit aber in der vorausgegangenen Auferweckung des Lazarus ihre Erklärung findet. 6) Ein letztes Mahl Jeſu mit ſeinen Jüngern — ohne Erwähnung des Paſſa-

mahles — mit ausdrücklicher Bezeichnung des Verräthers, welche aber in Verbindung mit der Fußwaschung und so erfolgt, daß man sieht, wie Jesus dadurch den Judas selbst bestimmt, jetzt gleich sein Vorhaben auszuführen. 7) Jesus sagt dem Petrus seine Verläugnung vorher; aber diese Vorhersagung fügt sich hier in die Reden ein, welche nach des Judas Weggang, während sie noch bei Tische saßen, fielen. 8) Jesu Gefangennahme, des Petrus Dreinschlagen und sein Verläugnen. Aber Jesu Gefangennahme ist so erzählt, daß die Freiheit, mit der er sich dahingab, besonders hervortritt; und was Petri Verläugnung betrifft, so tritt sie mit Jesu Verhör bei Annas in Verbindung, dessen Matthäus, Markus und Lukas nicht gedenken. 9) Jesu Verhör bei Pilatus und was darauf folgt, wird erzählt, aber Alles geht darauf aus, ins Licht zu setzen, wie die Juden den Pilatus nöthigten, ihren König hinzurichten, und wie sie damit Jesu Vorhersagung erfüllten, daß sie ihn erhöhen werden von der Erde. Von der Ueberschrift über dem Kreuz wird berichtet, aber auch von dem Einspruch gegen sie; von der Vertheilung der Kleider, aber daß um den Rock gewürfelt worden; von der letzten Tränkung Jesu, aber daß sie auf seinen Ruf διψῶ erfolgt. 10) Jesu Bestattung durch Joseph von Arimathia und Nikodemus, wobei aber hervorgehoben wird, daß sein Leichnam einbalsamirt wurde. 11) Jesu Erscheinung am Abend nach seiner Auferstehung wird, wie bei Lukas erzählt, aber wir erfahren, daß es Maria Magdalena war, der die erste Erscheinung zu Theil ward, und jene den Jüngern zu Theil gewordene bildet bei Johannes nur die Einleitung zu der andern, welche den Thomas zu dem Ausruf brachte: „Mein Herr und mein Gott", worauf Jesus sagt: μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες, ein Spruch, mit welchem ursprünglich das Evangelium schließen sollte.

Man wird auf Grund vorstehender Uebersicht zu der Annahme gedrängt, als bestehe das Johannesevangelium aus einer Reihe von Nachträgen zu der sonst vorhandenen evangelischen Ueberlieferung. In der That kann man nicht umhin, zu glauben, der Verfasser erzähle unter der Voraussetzung, daß seinen Lesern die anderen auf uns gekommenen Evangelien bekannt seien. Es ergibt sich dies aus einer Bemerkung, wie 3, 24, welche zur Verständi-

gung über die Zeitumstände dient und daran erinnert, daß damals Johannes der Täufer noch nicht ins Gefängniß gelegt war. Im Evangelium selbst wird nirgends erzählt, daß er hineingelegt worden. Einen noch schlagenderen Beweis liefert die Stelle 11, 1, wo wir lesen von Lazarus aus Bethanien, aus der Ortschaft der Maria und Martha, ihrer Schwester, worauf fortgefahren wird, daß es Maria gewesen, welche den Herrn gesalbt und seine Füße mit ihren Haaren getrocknet hatte. Der letztere Vorgang wird als bekannt vorausgesetzt, während ihn Johannes selbst erst nachher 12, 1 erzählt; und von einer Maria und Martha sollen die Leser schon wissen; wir selbst aber würden von diesen Schwestern nichts wissen ohne die Stelle Luc. 10, 38. Ferner wird 18, 24. 28 erzählt, daß Jesus von Annas zu Kaiafas und von da zu Pilatus geführt worden, ohne daß wir erfahren, was bei Kaiafas vorging. Es wird Jesu Verhör vor dem hohen Rath und dessen Beschluß als bekannt vorausgesetzt.

Indem nun der Verfasser unter der Voraussetzung erzählt, daß seinen Lesern die anderen auf uns gekommenen Evangelien bekannt sind, flicht er Solches ein, was dazu dient, das aus ihnen uns Bekannte richtig zu stellen oder die Kenntniß, welche wir aus ihnen haben, zu erweitern. Man hat zu Jenem gerechnet, was er über Tag und Stunde der Kreuzigung Jesu sage. Aber wie befremdlich, wenn er in Bezug auf Jesu Todestag eine Correktur nöthig fände! Wie befremdlich, wenn von den zwei Aposteln, welche der Dinge Augenzeugen gewesen sein müssen, einer, Matthäus oder Johannes — denn von Markus und Lukas können wir absehen, da die Anlage ihrer Berichte durch Matthäus bestimmt ist — darüber im Irrthum sein sollte, ob Jesu vor der Zeit des Mahles oder nach ihr, am 14. oder 15. Nisan, gekreuzigt sei! Die Bedeutsamkeit des Tages kommt zu der des Vorgangs hinzu. Wenn man von 12, 1, wo Jesu Salbung in Bethanien mit der Bemerkung erzählt wird, sie sei sechs Tage vor dem Passa geschehen, an 13, 1 herankommt, so kann die dortige Zeitbestimmung πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα nur sagen, daß das Mahl, von welchem v. 2 ff. erzählt wird, was sich im Anschluß an dasselbe an jenem Abend zwischen Jesu und den Jüngern begeben hat, das unmit-

telbar dem Beginne der Festzeit vorausgehende gewesen: wornach also das, was weiter folgt, dem auf das Passamahl folgenden Beginn der Passafestwoche angehört. Der Evangelist widerspricht also der sonstigen evangelischen Ueberlieferung nicht, sondern erweitert sie, indem er sie voraussetzt. Man wußte ja von einem Mahl Jesu und seiner Jünger unmittelbar vor dem Passa und wußte von ihm als von einem Passamahl, und nach des Johannes eigenem Bericht kann man es für nichts anderes halten; denn es ist ein abendliches Mahl, bei dem sie noch sitzen, als Judas bei Nachtzeit aufstand und wegging.

Hienach wird man nun den Verfasser zu verstehen haben, wenn er 18, 28 von den Vorstehern des jüdischen Volks sagt, sie wollten das heidnische Haus nicht betreten, um nicht unrein zu werden, sondern das Passa zu essen (ἵνα φάγωσιν τὸ πάσχα). Von einem Passaessen ist hier die Rede, nachdem das Fest schon begonnen hat und am Abend vorher die Passamahlzeit bereits gehalten worden, die ja Niemand für sich allein sonderlich halten konnte. Die Leser kommen also an die Stelle mit der Voraussetzung, daß das Passamahl schon geschehen, und verstehen hiernach das Passaessen, also doch wohl im Sinne von 2 Chr. 30, 22 (vgl. Dt. 16, 2): וַיֹּאכְלוּ אֶת־הַמּוֹעֵד שִׁבְעַת הַיָּמִים. Es ist hier das festliche Essen mit Ausschluß der schon am Vorabend des Festes geschehenen Passamahlzeit gemeint. Sie wollten sich also nicht um ihre Festmahlzeit bringen, wie man sie mit Dankopfern zu veranstalten pflegte. Was aber die Stelle 19, 14 anlangt, der man zu entnehmen pflegt, der Tag der Verurtheilung Jesu sei Vorabend des Passafestes gewesen und die Stunde der Verurtheilung die sechste, während nach Matthäus Jesus schon um die dritte Stunde gekreuzigt worden, so beseitigt sich dieser Widerspruch gegen den synoptischen Bericht durch richtiges Interpungiren. Man hat nicht zu verbinden παρασκευὴ τοῦ πάσχα, sondern τοῦ πάσχα ὥρα ἦν ὡς ἕκτη. Dann ist aber gesagt 1) was für ein Tag war, nämlich παρασκευή (vgl. v. 31: ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν, ἵνα μὴ μείνῃ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ σώματα ἐν τῷ σαββάτῳ), also Freitag; und 2) wie viel Stunden nach Beginn der Festzeit verflossen waren. Das Passafest begann im Unterschied von der Passamahlzeit um Mitternacht. Zwischen dem Beginn des

Passafestes (πάσχα) — dem Schluß der Passamahlzeit (δεῖπνον) — und Jesu Verurtheilung waren sechs Stunden verflossen. Die Zeitbestimmung gilt für den Moment, wo Pilatus den Richterstuhl bestieg, also den Juden ihren Willen zu thun sich entschloß, womit über Jesus entschieden und also Alles gegeben war, was nun folgt. Daß es aber mit nachdrücklicher Voranstellung des Genetivs heißt τοῦ πάσχα ὥρα ἦν ὡς ἕκτη, ist bedeutungsvoll. Am Morgen des ersten Passafesttages nöthigte das jüdische Volk den heidnischen Machthaber, seinen Heiland, welchen das alttestamentliche Opferlamm vorbildete, zu verurtheilen. An jenem großen Sabbath (vgl. 19, 31: ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου), an welchem die Erstlingsgarbe von der irdischen Ernte im Tempel dargebracht wurde, lag er im Grabe, um, als der Sabbath vorüber war, aus dem Tod zu erstehen (20, 1: τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων).[1])

Wir sehen also das vierte Evangelium darin in Uebereinstimmung mit den Synoptikern, daß Jesus am Tag nach dem Passamahl gekreuzigt worden. Eine Frage anderer Art ist es nun, ob das, was nach Matthäus am 15. Nisan geschehen sein soll, an diesem Tag auch habe geschehen können und dürfen? Es fehlt uns an der historischen Kenntniß des damaligen Brauchs, um dies beurtheilen zu können. Auf den Talmud darf man sich nicht berufen. Die synoptischen Evangelien lehren uns sicherer, weil ihre Gewährsmänner Zeitgenossen dieser Dinge waren, welches die damalige gesetzliche Praxis gewesen ist. Dort muß man wohl gewußt haben, ob das als am 15. Nisan geschehen Erzählte auch an diesem Tag geschehen konnte. Es wird aber ganz ausdrücklich der 15. angegeben. Nur erwähnt sei, daß der Streit der sogenannten Quartodecimaner mit unserer Frage nichts zu thun hat. In Kleinasien herrschte nämlich bis Ende des 2. Jahrh. der Brauch vor, an dem Abend, wo die Juden ihre Passamahlzeit hielten, das h. Abendmahl zu begehen. Im Gegensatz dazu hatte sich im Abendland bereits eine von den alttestamentlichen Bräuchen und Zeiten so unabhängige Festordnung gebildet, daß man jene Anschließung an den jüdischen 14. Nisan für häretisch achtete. Jene Kleinasiaten berie-

[1]) Vgl. v. Hofmann, Weiss. u. Erf. II, S. 202.

fen ſich auf das Beiſpiel des Johannes, der es ſo gehalten habe. Indem man nun in dem vierten Evangelium vielmehr den 14. Niſan als des Herrn Todestag bezeichnet wähnte, zog man einen Schluß gegen die johanneiſche Abfaſſung dieſes Evangeliums. Allein wenn ſich die Gegner jener ſogenannten Quartodecimaner auf das johanneiſche Evangelium beriefen, dem zufolge Jeſus nicht am 14. Niſan das Paſſamahl begangen, das Abendmahl eingeſetzt habe, ſondern an dieſem Tag gekreuzigt worden und als unſer Paſſalamm geſtorben ſei, ſo war dies der gleiche Mißverſtand des johanneiſchen Berichts, wie er ſich noch heutzutage findet. Bezogen ſich dann die Quartodecimaner dagegen auf den ſynoptiſchen Bericht, ſo gaben ihnen ihre Gegner ſchuld, ſie brächten die Evangelien untereinander in Zwieſpalt. Freilich ein irriger Vorwurf, da nach der Auffaſſung der Quartodecimaner auch das johanneiſche Evangelium den Tod des Herrn auf keinen anderen Tag ſetzte, als dies ſeitens der Synoptiker geſchieht. Dieſer Streit iſt alſo ohne Belang für die Beantwortung unſerer Frage. Vollends aber verkehrt iſt es, den Umſtand herbeizuziehen, daß Jeſus bei den älteſten Kirchenlehrern unſer Paſſalamm genannt werde. Daraus folgert man, daß ſie nicht anders wußten, als Jeſus ſei an dem Tag gekreuzigt worden, an welchem das Paſſalamm geſchlachtet wurde. Aber jene Bezeichnung des Herrn hat einen ganz anderen Grund. Was die Schlachtung des Paſſalamms für Iſraels Erlöſung aus Aegypten geweſen iſt, das iſt Jeſu Tod für die Erlöſung der Welt aus ihrer Sündenſchuld. Darum wird Jeſus ſchon 1 Kor. 5, 7 unſer Paſſalamm genannt. Ob er am Tage vor der Paſſamahlzeit oder am Tage nach derſelben gekreuzigt worden, iſt hiefür von keiner Bedeutung. Wir bleiben alſo bei dem Ergebniß unſerer Unterſuchung, daß hinſichtlich des Todestages Jeſu ein Widerſpruch zwiſchen den Synoptikern und dem Johannesevangelium nicht ſtattfindet. In der That iſt es undenkbar, daß man über Tag und Stunde des Todes Jeſu in ſolchem Irrthum geweſen, daß ein Späterer ſich mit der ſo viel älteren Ueberlieferung in Widerſpruch geſetzt haben ſollte, der höchſtens in Bezug auf den Tag, nicht aber die Stunde einen Grund gehabt haben könnte.

Findet ſonach hinſichtlich des Todestags Jeſu eine Correktur

der synoptischen Angaben durch das vierte Evangelium nicht statt, so sehen wir allerdings vieles Andere richtig gestellt oder die Kenntniß so erweitert, daß manche Vorstellungen, welche man sich nach den Synoptikern machen konnte, berichtigt werden. Wir erinnern an solche Vorgänge, wie die Verläugnung des Petrus. Bei Matthäus meint man, die Vorhersagung sei geschehen nach dem Aufbruch vom Passamahl. Aber dies hat seinen Grund nur darin, daß er, ehe er berichtet, wie Petrus nicht einmal mit seinem Herrn zu wachen vermochte, unmittelbar vorher sagen wollte, wessen sich Petrus kurz zuvor vermessen hatte. Ferner sehen wir, wie die äußeren Umstände von Jesu Einzug in Jerusalem von Johannes richtig gestellt werden, sowie auch die Umstände der von Matthäus außer Zusammenhang eingefügten Erzählung von Jesu Salbung und Gefangennahme. Von der ersteren erzählt Matthäus nur, um zu sagen, daß Jesus diese Salbung bereits als seines Leibes Einbalsamirung bezeichnete, wie weder die Obrigkeit vorhatte, ihn zu tödten, noch Judas, ihn zu verrathen. Bei Johannes bekommen diese Vorgänge der Salbung und des Einzugs ein ganz neues Licht durch den Zusammenhang, in welchen sie mit der Auferweckung des Lazarus gestellt werden.

Matthäus berichtet nichts von der Auferweckung des Lazarus, nichts von den im johanneischen Evangelium erzählten Festbesuchen in Jerusalem, welche die Feindschaft der Obrigkeit gegen ihn hervorriefen, die schließlich in Folge jener Auferweckung zum höchsten Gipfel stieg. Schon vor des Täufers Gefangensetzung ist Jesus in Jerusalem gewesen, nicht bloß um das Passa zu besuchen, sondern er hielt sich längere Zeit in Judäa auf, um eine berufsmäßige Wirksamkeit zu üben, welche uns gegenüber den synoptischen Evangelien noch auffälliger ist, indem Jesus dieselbe Taufe, welche des Johannes Sache war, vollzog. Von all diesem hören wir in den synoptischen Evangelien nichts. Sie berichten nur von seiner Wirksamkeit in Galiläa, aus welcher Johannes fast nichts mittheilt. Den Inhalt des 6. Kap. seines Evangeliums füllt Solches, was in die Zeit fällt, mit der sich die synoptischen Evangelien so überwiegend beschäftigen, daß bei Matth. von Kap. 4—18 Alles davon handelt.

fen sich auf das Beispiel des Johannes, der es so gehalten habe. Indem man nun in dem vierten Evangelium vielmehr den 14. Nisan als des Herrn Todestag bezeichnet wähnte, zog man einen Schluß gegen die johanneische Abfassung dieses Evangeliums. Allein wenn sich die Gegner jener sogenannten Quartodecimaner auf das johanneische Evangelium beriefen, dem zufolge Jesus nicht am 14. Nisan das Passamahl begangen, das Abendmahl eingesetzt habe, sondern an diesem Tag gekreuzigt worden und als unser Passalamm gestorben sei, so war dies der gleiche Mißverstand des johanneischen Berichts, wie er sich noch heutzutage findet. Bezogen sich dann die Quartodecimaner dagegen auf den synoptischen Bericht, so gaben ihnen ihre Gegner schuld, sie brächten die Evangelien untereinander in Zwiespalt. Freilich ein irriger Vorwurf, da nach der Auffassung der Quartodecimaner auch das johanneische Evangelium den Tod des Herrn auf keinen anderen Tag setzte, als dies seitens der Synoptiker geschieht. Dieser Streit ist also ohne Belang für die Beantwortung unserer Frage. Vollends aber verkehrt ist es, den Umstand herbeizuziehen, daß Jesus bei den ältesten Kirchenlehrern unser Passalamm genannt werde. Daraus folgert man, daß sie nicht anders wußten, als Jesus sei an dem Tag gekreuzigt worden, an welchem das Passalamm geschlachtet wurde. Aber jene Bezeichnung des Herrn hat einen ganz anderen Grund. Was die Schlachtung des Passalamms für Israels Erlösung aus Aegypten gewesen ist, das ist Jesu Tod für die Erlösung der Welt aus ihrer Sündenschuld. Darum wird Jesus schon 1 Kor. 5, 7 unser Passalamm genannt. Ob er am Tage vor der Passamahlzeit oder am Tage nach derselben gekreuzigt worden, ist hiefür von keiner Bedeutung. Wir bleiben also bei dem Ergebniß unserer Untersuchung, daß hinsichtlich des Todestages Jesu ein Widerspruch zwischen den Synoptikern und dem Johannesevangelium nicht stattfindet. In der That ist es undenkbar, daß man über Tag und Stunde des Todes Jesu in solchem Irrthum gewesen, daß ein Späterer sich mit der so viel älteren Ueberlieferung in Widerspruch gesetzt haben sollte, der höchstens in Bezug auf den Tag, nicht aber die Stunde einen Grund gehabt haben könnte.

Findet sonach hinsichtlich des Todestags Jesu eine Correktur

der synoptischen Angaben durch das vierte Evangelium nicht statt, so sehen wir allerdings vieles Andere richtig gestellt oder die Kenntniß so erweitert, daß manche Vorstellungen, welche man sich nach den Synoptikern machen konnte, berichtigt werden. Wir erinnern an solche Vorgänge, wie die Verläugnung des Petrus. Bei Matthäus meint man, die Vorhersagung sei geschehen nach dem Aufbruch vom Passamahl. Aber dies hat seinen Grund nur darin, daß er, ehe er berichtet, wie Petrus nicht einmal mit seinem Herrn zu wachen vermochte, unmittelbar vorher sagen wollte, wessen sich Petrus kurz zuvor vermessen hatte. Ferner sehen wir, wie die äußeren Umstände von Jesu Einzug in Jerusalem von Johannes richtig gestellt werden, sowie auch die Umstände der von Matthäus außer Zusammenhang eingefügten Erzählung von Jesu Salbung und Gefangennahme. Von der ersteren erzählt Matthäus nur, um zu sagen, daß Jesus diese Salbung bereits als seines Leibes Einbalsamirung bezeichnete, wie weder die Obrigkeit vorhatte, ihn zu tödten, noch Judas, ihn zu verrathen. Bei Johannes bekommen diese Vorgänge der Salbung und des Einzugs ein ganz neues Licht durch den Zusammenhang, in welchen sie mit der Auferweckung des Lazarus gestellt werden.

Matthäus berichtet nichts von der Auferweckung des Lazarus, nichts von den im johanneischen Evangelium erzählten Festbesuchen in Jerusalem, welche die Feindschaft der Obrigkeit gegen ihn hervorriefen, die schließlich in Folge jener Auferweckung zum höchsten Gipfel stieg. Schon vor des Täufers Gefangensetzung ist Jesus in Jerusalem gewesen, nicht bloß um das Passa zu besuchen, sondern er hielt sich längere Zeit in Judäa auf, um eine berufsmäßige Wirksamkeit zu üben, welche uns gegenüber den synoptischen Evangelien noch auffälliger ist, indem Jesus dieselbe Taufe, welche des Johannes Sache war, vollzog. Von all diesem hören wir in den synoptischen Evangelien nichts. Sie berichten nur von seiner Wirksamkeit in Galiläa, aus welcher Johannes fast nichts mittheilt. Den Inhalt des 6. Kap. seines Evangeliums füllt Solches, was in die Zeit fällt, mit der sich die synoptischen Evangelien so überwiegend beschäftigen, daß bei Matth. von Kap. 4—18 Alles davon handelt.

Fragen wir nun, warum Johannes besonders aus der galiläischen Wirksamkeit Jesu wenigstens theilweise auch Solches erzählt (K. 6), was wir von dorther schon wissen, so ergibt sich die Antwort leicht, denn man sieht, daß jener Vorgang in Kapernaum, den er erzählt, als Wendepunkt für Jesu Anerkennung in Galiläa berichtet ist. Unmittelbar nachdem Jesus jene zwei Wunder (6, 1 ff.) gethan, ist die Rede, in welcher er einen Glauben forderte, der ihm auf das Wort und an seine Person glaube, auch das glaube, was sich nicht mit Augen sehen ließ, ein Anstoß nicht nur für das Volk geworden, sondern auch für seine Jünger, welche an ihm irre wurden. Damals war es Petrus, der im Namen der Zwölfe den rechten Glauben an Jesum bewährte, indem er um deß willen ihn als den Heiligen Gottes anerkannte, weil er Worte des ewigen Lebens habe. Man sieht, daß wir auch aus dieser Erzählung des johanneischen Evangeliums eine Ergänzung der synoptischen Berichte gewinnen; zugleich aber erinnert uns der Gesichtspunkt, unter welchem Johannes dies Ereigniß berichtet, an das Schlußwort des Evangeliums, so weit es von Johannes selbst ist. Denn da sagt der Verfasser 20, 30 f.: *πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν, ἃ οὐκ ἐστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ · ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.* Unmittelbar vorher hat aber die letzte Erzählung des Buches abgeschlossen mit den Worten *μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες.* Dazu also schrieb der Verfasser, um den rechten Glauben zu wirken. Man soll sehen, was dies heißt „an Jesum glauben". Seine Zeichen überheben des Glaubens nicht, daß es genug wäre, so viel von ihm zu glauben, als man sieht. Aufs Wort muß man glauben, daß er der ist, wofür er bezeugt wird. Einen solchen Glauben forderte Jesus auch in Galiläa; und wenn seine Jünger zu allermeist aus Galiläa sind, so daß sie darum auch Galiläer und Nazarener heißen, so kommt dies nicht davon, daß sie mehr Wunder sahen, sondern daß sie geeigneter waren, den rechten Glauben an Jesum zu fassen. Von hier aus gewinnen wir ein neues Licht für das Verständniß sowohl des vor K. 6 vorausgegangenen, als auch des folgenden Theils des Evangeliums. Denn hier zeigt sich

ja, daß die von Judäa auch insofern nicht zurückstanden hinter den Galiläern, als sie Jesus in Jerusalem ganz eben solche Zeichen sehen ließ, als er in Galiläa that. Ja er that in Jerusalem seine ersten Wunder. Denn zwischen jenen zwei ersten Wundern in Galiläa, die ausdrücklich als die ersten dort bezeichnet werden, und gar nicht zur öffentlichen Wirksamkeit des Herrn gehören, zwischen der Wandlung des Wassers in Wein und der Heilung des Sohnes jenes Beamten in Kapernaum liegt ein Aufenthalt Jesu in Jerusalem und Judäa, während dessen er dort Wunder that, durch welche die Galiläer erst auf ihn aufmerksam wurden. Es war in Jerusalem, wo er zuerst in einer Weise auftrat, welche Aller Augen auf ihn zog, indem er in seines Vaters Haus, im Tempel, eine befremdliche Machtvollkommenheit übte. Man pflegt es so anzusehen, als ob Jesus nur entweder damals jene Austreibung aus dem Tempel vornehmen konnte oder bei seinem letzten Passafestbesuch, welchem die Synoptiker eine solche zuweisen. Aber da macht man sich von der Beschaffenheit dieser Handlung eine falsche Vorstellung. Wenn er den Tempel reinigte von Entweihung, so war dies nicht eine polizeiliche Maßregel; sie entwichen vor der Macht seines persönlichen Auftretens. Aber dieser augenblickliche Eindruck hinderte sie nicht, nachmals wieder zu erscheinen. Und hinwieder will die Verschiedenheit der Handlung Jesu das eine und das andere Mal ins Auge gefaßt sein. Das erste Mal, wo er in seines Vaters Haus erscheint, wahrt er die Würde desselben gegen den Unfug, eifernd für die Heiligkeit des Amts; und als er das letzte Mal als der Prophet Galiläas es betritt, da wiederholt er dieselbe Handlung, indem er den Vorhof des Tempels zur Stätte seiner Thätigkeit macht. Von einer solchen lesen wir bei Johannes nichts. Wie er nun das erste Mal solche Macht am Tempel übte, lenkte er dadurch die Aufmerksamkeit auf sich. Anstatt aber, daß dies einen sittlichen Eindruck hervorgebracht hätte, veranlaßte es die Obrigkeit zu der Frage, mit welchen Wunderzeichen er sich als zu solchem außeramtlichen Thun berechtigt erweise; und gleich damals versprach er kein anderes Zeichen als seine Auferstehung, und diese stellte er in einer solchen Form der Rede in Aussicht, daß es auch die Jünger erst verstanden, als seine Auferstehung geschehen war.

Damals sprach er das Wort vom Abbrechen des Tempels, wegen dessen man ihn anklagte. Auch die Synoptiker berichten diese Anklage; aber bei ihnen liest man nichts, worauf sie sich gründet. Schon damals gleich fand Jesus einen Glauben in Jerusalem, den er nicht für Glaube achtete. Er forderte von Nikodemus einen sittlichen Glauben an seine Person, in Folge dessen erst das rechte Wunder geschehen werde an dem Gläubigen, das Wunder der Wiedergeburt. Solchen Glauben fand Jesus weit eher bei den Samaritern als bei den Juden: ein Vorzeichen dessen, daß das Evangelium von der außerjüdischen Welt werde angenommen werden. Eben solcher Glaube war es auch, der ihm seine ersten Jünger zuführte. Dies waren aber die ersten sechs aus der späteren Zwölfzahl, dieselben, welche regelmäßig die erste Hälfte der Zwölfzahl bei den Synoptikern ausmachen. Aus diesen selbst ließe sich der Grund dieser Aufzählung nur theilweise erkennen; vollständig erkennen wir ihn nur durch Johannes. Diese sechs waren sämmtlich Galiläer und wurden Jesu Jünger, indem sie auf das Zeugniß des Täufers mehr gaben als der hohe Rath. Johannes der Täufer aber hat sein Zeugniß über Jesus nicht auf sein eigen Urtheil hin abgegeben, sondern auf Grund einer Offenbarungsthatsache.

Nur eine vorübergehende und keine öffentliche Wirksamkeit war es, welche Jesus vor der Gefangensetzung des Täufers in Galiläa übte, und die von den Synoptikern berichtete galiläische ist nicht die unmittelbare Fortsetzung jener gewesen. Matthäus erzählt nichts von einem Wirken Jesu vor des Täufers Gefangensetzung. Er geht gleich dazu über, wie Jesus nach derselben als des Täufers größerer Nachfolger auftrat. Dagegen, was Jesus dem johanneischen Evangelium zufolge in Judäa that, war ganz anderer Art. Zwar nicht selbst taufte er; aber seine Jünger ließ er die Taufe Johannis vollziehen. Er betheiligte sich also an der die Offenbarung des Himmelreichs vorbereitenden Thätigkeit des Johannes, und es war dies noch nicht die ihm eigenthümliche Art des Wirkens. Nun ist klar, wie Matthäus diese Wirksamkeit Jesu ganz übergehen konnte. Erinnern wir uns nur, worauf es bei der Anlage des Evangeliums Matthäi abgesehen ist. Solange Johannes in Thätigkeit war, war nicht zu erwarten, daß sich Jesus als den

Christ darstellte, auf welchen derselbe weissagte; aber wenn nun das Wirken des Johannes zu Ende war, so konnte es scheinen, als müßte nun der Heiland Israels als solcher sich offenbaren. Das Befremdende war, daß Jesus, den der Täufer für den Christ erklärt, dies nun doch nicht that, sondern nur dessen Nachfolger wurde, indem er Buße predigte. Daß diese Weise, wie Jesus nach des Täufers Gefangensetzung seinem Volk sich darstellte, wie befremdlich sie scheinen mochte, die Erfüllung der Schrift sei, darauf richtet Matthäus das Augenmerk der Leser. Hiefür war nun, was Johannes aus der Zeit zwischen Jesu Taufe und seiner Rückkehr nach Galiläa berichtet, ohne Belang. Daher kommt es, daß es bei Matthäus den Anschein hat, als habe Jesus erst nach des Täufers Gefangensetzung Jünger gewonnen. Vergleicht man aber, was Luc. 5, 1—11 von der Berufung des Petrus erzählt ist, oder überhaupt von der der beiden Brüderpaare, so sieht man, wie diese bereits zu Jesu standen, als er sie in seine Nachfolge berief. Es war nur eine vorübergehende Wirksamkeit gewesen, die Jesus in Judäa übte, und er kehrte nicht nach Galiläa zurück, um sie fortzusetzen. Ist er nun damals in sein Haus zu Nazareth zurückgekehrt, so war auch für jene sechs Jünger nicht ferneren Bleibens in Judäa und auch sie kehrten zu ihrem Geschäft zurück, wie er selbst. Nach des Täufers Gefangensetzung trat dann Jesus in eine ganz andere Wirksamkeit, in ein unstätes Leben, zu dessen Nachfolge Jesus Jünger berief, welche nun erst das Ihre aufgeben mußten, um in seinem Geleit zu leben.

Bei dem, was dann Johannes nach dem 6. Kap. erzählt, waltet immer der Blick auf den Ausgang Jesu vor. Dies ist nun auch bei Matthäus der Fall und zwar auch von der Zeit an, wo Petrus jenes Bekenntniß gethan hat. Aber bei Matthäus stellt es sich so, daß der Prophet Galiläas, nachdem er wiederholt schon in Galiläa und dann, nachdem er dieses verlassen, bestimmt vorhergesagt hatte, was ihm in Jerusalem widerfahren werde, zuletzt in eines Königs Weise dort einzieht, aber nicht für den König Zions erkannt wird, sondern, nachdem er sich auch in Jerusalem als den Lehrer Israels erwiesen hat, das vorausgesagte Geschick erleidet. Bei Johannes dagegen lesen wir von Festreisen Jesu nach Jerusalem,

die er machte, ehe er zu jenem letzten Passa reiste. Da es sich von selbst verstand, daß Jesus als Jude zu den Festen nach Jerusalem ging, so befremdet es auch nicht, daß die Synoptiker seiner Festbesuche keine Erwähnung thun. Für sie wäre eine solche Erwähnung nur eine Unterbrechung ihrer zusammenhängenden Darstellung der galiläischen Wirksamkeit. Anders in dem Johannesevangelium, welches die Kenntniß des von den Synoptikern Berichteten voraussetzt, und während diese besonders der Darstellung der galiläischen Wirksamkeit Jesu sich widmen, sein Absehen darauf richtet, zu erzählen, wie und mit welchem Erfolg sich Jesus schon vor seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem dort bezeugt hat. Handelt sichs hier doch um die Darstellung der Geschichte des Conflikts zwischen Jesus und seinen Gegnern. Der Sitz der Gegnerschaft Jesu aber war eben in Jerusalem. Doch vergegenwärtigen wir uns nach diesen vorläufigen Bemerkungen Inhalt und Gedankengang des Evangeliums!

Was zunächst die einleitenden Verse 1, 1—18 betrifft, so wird hier in drei Abschnitten v. 1—5; 6—13; 14—18 dargelegt 1) daß derjenige, welcher persönlich das an die Welt ergehende Wort ist, im Anfang bei Gott gewesen und daß durch ihn Alles geworden, und daß er, der das Leben ist in ihm selbst, das Licht der Menschen gewesen, welches Licht nun in der Finsterniß scheint, die unerleuchtet bleibt; 2) daß Johannes gekommen ist, von ihm zu zeugen, damit man ihn gläubig aufnehme; daß er selbst, das wahrhaftige Licht, in die Welt gekommen ist, ohne daß sie ihn aufnahm; daß er aber die, welche ihn aufnahmen, der Gotteskindschaft theilhaft gemacht hat; 3) daß er, welcher persönlich das an die Welt ergehende Wort ist, in der gemeinmenschlichen Natur unter denen gewohnt hat, die ihn verkündigen, so daß sie seine Herrlichkeit als des Sohnes Gottes mit Augen sahen, indem er es ist, den Johannes bezeugt hat, daß er jener Größere sei, von dem er gesagt hatte, daß er hinter ihm her kommen werde, er, der die Gnade und Wahrheit gebracht hat im Gegensatz zu Mose, durch den das Gesetz gegeben, er, der den unsichtbaren Gott verkündigt. Indem der Verfasser sagt v. 14: ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, gibt er sich als Einen von denjenigen zu erkennen, welche Jesum gesehen. In

dieſer Eigenſchaft erzählt er Solches, welches darthut, daß er, der im Anfang bei Gott geweſen, als das Licht der Welt in der Welt erſchienen, bezeugt von Johannes, erkannt von den Seinen als Bringer der Gnade und Wahrheit, als Lehrer des unſichtbaren Gottes, aber nicht erkannt von der Welt und ſeinem Volke. In ſechs Abſchnitten vollbringt ſich dieſe Erzählung.

1. Der erſte zuſammenhängende, von 1, 18 bis 4, 54 reichende Abſchnitt dieſer Erzählung beginnt mit der Schilderung der Vorgänge einer Woche. Am erſten Tage derſelben bezeugt der Täufer am Jordan einer Abordnung der geiſtlichen Obrigkeit, daß ſein Taufen dem den Weg bereite, der hinter ihm drein kommt. Am zweiten Tag weiſt er ſeine Jünger auf Jeſum hin, der zu ihm kam, und bezeugt, daß er der ſei, von welchem er zuvor geſagt, indem er empfangener Offenbarung gemäß den Geiſt habe auf ihn niederkommen ſehen und ihn als den erkannt habe, der mit h. Geiſt taufen werde. Am dritten Tage ſchließen ſich Jeſu Johannes und Jakobus, Andreas und Simon Petrus an; am vierten, als er nach Galiläa aufbrechen wollte, Philippus und Nathanael — lauter Galiläer, die bei der Taufe geweſen und ſich Jeſu anſchloſſen, ohne daß ſie andere Zeichen ſahen, außer den geiſtigen Wunderzeichen des Worts, welche dem Simon und dem Nathanael zu Theil geworden. Am ſiebenten Tage geſchah das Wunder in Kana, das erſte, welches Jeſus that. Es diente zur Beſtätigung des Glaubens derer, welche ſchon ſeine Jünger waren.

Hieran ſchließt ſich 2, 13 ff. die Wallfahrt zum Paſſa, welche er als Glied ſeiner Familie und als Lehrer ſeiner Jünger unternahm, alſo anders als nachmals, wie denn auch ſein Aufenthalt in Kapernaum nur ein kurzer war, was 2, 12 ausdrücklich bemerklich gemacht wird, um dem Irrthum zu begegnen, als ſei dies der Aufenthalt in Kapernaum, von welchem die anderen Evangeliſten ſagen, daß er dahin übergeſiedelt. In Jeruſalem hat er im Tempelvorhof durch Reinigung deſſelben von den Verkäufern gethan, was auf ihn aufmerkſam machte, aber nur Widerrede hervorrief, welche er mit einer auf ſeine Auferſtehung vom Tode hinweiſenden Bildrede beantwortete, an der nachmals ſeine Jünger erkannten, daß er ſchon damals gewußt, welchen Ausgang es mit ihm nehmen

werde. In Jerusalem that er während der Festwoche Wunderzeichen, aber der Glaube an ihn, den sie wirkten, war nicht der, den er wollte; und Nikodemus bekam zu hören, welchen er wolle, und welches Wunder an dem selbst geschehen müsse, der in das Reich Gottes einkommen wolle.

Darnach blieb er mit seinen Jüngern in Judäa und taufte durch ihre Hand, wie Johannes. Dies wirkte bei denen, die des Johannes Jünger geblieben waren, Unmuth, während Johannes selbst wohl begriff und bezeugte, er müsse abnehmen, Jesus zunehmen, weil Jesus so viel mehr als er, so viel der Bräutigam mehr ist als des Bräutigams Freunde und der Himmel höher als die Erde. Und doch muß Johannes sagen 3, 32: *τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει*, während jene v. 26: *πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν*.

Jesus verließ Judäa und gab sein Taufen auf, damit die Pharisäer von der Thatsache, daß ihrer mehr zu ihm als zu Johannes kamen, keinen Mißbrauch machen sollten, und ging durch Samarien nach Galiläa zurück. In Samarien fand er Glauben, ohne Wunder gethan zu haben; aber er verließ es schon am dritten Tag, obgleich er sah, daß hier eine Ernte reif sei, und ging nach Galiläa. Nicht als ob er in seiner Heimath am ersten Anhang fände, sondern er wußte, daß er hier am wenigsten auf Prophetenehre zu rechnen habe. Was er in Jerusalem Wunderbares gethan, hatte die Augen der Galiläer auf ihn gelenkt. Wenn er hier ein zweites Wunder that nach dem zu Kana, so geschah es aus Erbarmen mit dem Hülfeflehenden und in einer Weise, welche am wenigsten Aufsehen zu erregen geeignet war.

So bis 4, 54. Wir sehen: Das Zeugniß des Täufers ist für die Abgesandten der geistlichen Obrigkeit Israels umsonst. Nur wenige Galiläer, die schon des Täufers Jünger waren, führt es Jesu zu. Diese werden seine Jünger, ohne Zeichen gesehen zu haben, sehen aber dann ein ihren Glauben bestätigendes Zeichen. Wenn seine Jüngerschaft von Anfang an galiläisch war, so hat dies keinen anderen Grund als den, daß sie dem Zeugniß des Täufers glaubten. Glauben, wie er ihn forderte, fand er in Samarien mehr als in Judäa, dort in zwei Tagen mehr als hier in langer Zeit. Weder die Pharisäer noch des Johannes Jünger zeigten sich

für sein Wort empfänglich. Die Aufnahme, die er in Galiläa fand, war nur Folge dessen, was er in Jerusalem gethan; in Galiläa hatte er noch keine Wunder gethan, als das in Kana, welches nur im Kreise einer Familie geschah, und jenes in Kapernaum, das sich dem öffentlichen Aufsehen entzog.

2. Das fünfte Kapitel steht vereinzelt. Bei einem Festbesuch in Jerusalem erfolgt die Heilung eines Lahmen und zwar in einer Weise, daß Jesus als der, welcher sie vollbracht, erkannt werden und daß die That, weil am Sabbath geschehen, dem gesetzlichen Sinn Anstoß geben mußte. Wenn er hierauf erwiedert, so ist seine Entgegnung so gehalten, daß seine Selbstbezeugung den Gegnern als Gotteslästerung erscheint. So kamen die Führer des Volks in Jerusalem damals zu ihm zu stehen. Lange vor derjenigen Hinkunft Jesu nach Jerusalem, von welcher die anderen Evangelien erzählen, und vor seiner galiläischen Wirksamkeit ist dort die Feindseligkeit gegen ihn entschieden und zwar durch den gesetzlichen Sinn, der sich an ihm stieß, und durch den Unglauben, dem sein Selbstzeugniß als Lästerung erschien.

3. Das sechste Kap. steht ebenfalls vereinzelt. Es enthält den Bericht eines Vorgangs, welcher mit den Wundern seiner Speisung der Tausende und seinem Wandeln über den See anhebt, sich fortsetzt in der Synagoge zu Kapernaum, wo er ungeachtet dieser Wunder keinen Glauben an ihn, wie er ihn verlangt, findet, sondern einen Unglauben, der ein des Glaubens überhebendes Wunder von ihm fordert, und damit schließt, daß seine Entgegnung, sein Fleisch und Blut müsse essen und trinken, wer ewiges Leben haben wolle, selbst seiner Jünger viele von ihm abwendig macht; und von denen, welche bleiben und durch Petrus ihren vollen Glauben an ihn bekennen, muß er einen als seinen Verräther bezeichnen. Es ist ihm also in Galiläa nicht anders ergangen als in Judäa, und er hat es in Galiläa mit seiner Selbstbezeugung und Anforderung nicht anders gehalten als in Judäa. Nur die blieben Angesichts seiner Wunderzeichen bei ihm, die in seinen Worten Worte des ewigen Lebens erkannten und darauf hin an ihn glaubten.

4. Wenn wir den unächten Bestandtheil 7, 53—8, 11 ausscheiden, so finden wir 7, 1—10, 21 ein in sich geschlossenes Stück,

Jesu Aufenthalt in Jerusalem während des Tempelweihfestes schildernd. Seit jenem Feste Kap. 5 ist es das erste Mal, daß Jesus wieder in Jerusalem erscheint, aber nicht in der Weise, wie seine Brüder es meinten, als sie ihn aufforderten 7, 3, in Jerusalem seine Wunder offenbarlich zu thun, damit seine Jünger sie sähen. Wir ersehen aus dieser Aufforderung, welche sich darauf bezieht, daß seine Jünger meist von ihm gegangen, daß er damals in Galiläa nicht öffentlich Wunder that, daß also diese Zeit seines galiläischen Wirkens schon vorbei war. Jesus weist seine Brüder ab, weil seine Zeit noch nicht gekommen, die Zeit nämlich, welche für ihn erst mit dem folgenden Passa kam, wo er den eigentlichen Mittelpunkt des Gemeinlebens Israels zur Stätte seiner — nicht bloß vorübergehenden — Thätigkeit machte. In der Stille während des Festes, statt unter den Wallfahrern vor demselben, geht er nach Jerusalem und nur, um öffentlich zu lehren, und so mächtig ist der Eindruck seines Lehrens, daß sich die Häscher des hohen Raths nicht an ihn wagten. Andererseits erbittert seine Selbstbezeugung und seine Abwehr des Widerspruchs so, daß man ihn steinigen wollte. Und als er am Sabbath einen Blindgeborenen sehend machte, steigerte dies die Feindschaft der Pharisäer gegen ihn. Die von Anfang an vorhandene Feindschaft gegen ihn hat ihn also nicht abgehalten, sich mit Wort und That zu bezeugen; aber sein Zeugniß steigert die Feindschaft der Führer des Volks, ohne einen Glauben zu wirken, wie er ihn verlangt, indem er sich so bezeugte, daß, wo es nicht zum Glauben kam, Feindschaft gegen ihn die Wirkung seines Zeugnisses war.

5. Von 10, 22 an bis zu Ende finden wir zusammenhängende Erzählung wie 1, 19—4, 54. Zwischen beiden Abschnitten liegen drei isolirte Stücke. Selbst das Tempelweihfest 10, 22 besucht Jesus jetzt und steht Rede auf die Frage, ob er Christus sei, ohne andere Wirkung, als daß sie wiederholt ihn steinigen wollen. Und nun blieb er in der Nähe jenseit des Jordans, ging aber des Lazarus wegen nach Bethanien, so sehr seine Jünger auch ihn abmahnten, sich wieder in Lebensgefahr zu begeben. Der Eindruck, welchen seine Auferweckung desselben machte, bestimmte den hohen Rath zu dem Entschlusse, ihn zu tödten. Er aber zog sich in eine

einsame Gränzgegend zurück, bis das Passa nahe war. Als er dann nach Bethanien kam, deutete er Marias Salbung auf seines Leichnams Einbalsamirung. In Jerusalem zog er unter dem Eindruck jenes Wunders festlich ein als der König Israels begrüßt, und die Pharisäer hielten alle Bemühung wider ihn verloren. Aber als griechische Heiden ihn zu sehen begehrten, war ihm dies ein Zeichen, daß seine Stunde gekommen, und noch einmal vor der Volksmenge wunderbar bezeugt, zog er sich zurück aus der Oeffentlichkeit, nicht ohne seinen Kreuzigungstod andeutungsweise vorhergesagt zu haben. Er hat wieder mit Wort und That sich bezeugt ohne anderen Erfolg, als daß jetzt sein Tod beschlossen ist. Es hat nicht an ihm gelegen, wenn es in Judäa und Jerusalem nicht zum Glauben an ihn kam; und er hat sich dort so bezeugt, daß es bei denen, die nicht an ihn glaubten, Feindschaft, todbringende Feindschaft wirkte. Wenn die Juden seines Heils verlustig gegangen sind und aus Galiläa die Gemeinde desselben erwachsen ist, so hat dies seinen Grund nicht darin, daß er sich den Judäern nicht oder weniger bezeugte, sondern darin, daß sie nicht des Glaubens fähig waren, den er forderte. Eine Zusammenfassung seines Selbstzeugnisses und der Aufnahme, die es gefunden, trennt 10, 22—12, 36 von dem, was nun von 13, 1 an folgt.

6. Dieser letzte Abschnitt zerfällt in K. 13—17 und K. 18—20. Dort — K. 13—17 — finden wir die Schilderung seines letzten Abends mit den Jüngern. Er lehrt sie durch sein Fußwaschen und dessen Deutung demüthige, zu dienen bereite Liebe untereinander. Nachdem dies und seine schmerzliche Vorhersagung, daß Einer von ihnen ihn verrathen werde, ohne Wirkung auf Judas gewesen, bewirkt er selbst, daß der Verräther von ihnen geht, sein Werk auszurichten. Nun er mit ihnen allein ist, kündigt er ihnen an, daß der Augenblick vorhanden, da er von ihnen gehe, sagt dem Petrus, der sich vermißt, für ihn zu sterben, vorher, daß er ihn verläugnen werde, tröstet sie über seinen Hingang, verheißt ihnen den Geist, seine eigene Zukunft, ermahnt sie, an ihm zu bleiben und getrost zu sein und schließt mit Gebet und Fürbitte für sie. So sein Abschied von denen, die er lieb hat als seine Jünger; so *εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς* 13, 1. Dann gibt er sich — und hie-

Damals sprach er das Wort vom Abbrechen des Tempels, wegen dessen man ihn anklagte. Auch die Synoptiker berichten diese Anklage; aber bei ihnen liest man nichts, worauf sie sich gründet. Schon damals gleich fand Jesus einen Glauben in Jerusalem, den er nicht für Glaube achtete. Er forderte von Nikodemus einen sittlichen Glauben an seine Person, in Folge dessen erst das rechte Wunder geschehen werde an dem Gläubigen, das Wunder der Wiedergeburt. Solchen Glauben fand Jesus weit eher bei den Samaritern als bei den Juden: ein Vorzeichen dessen, daß das Evangelium von der außerjüdischen Welt werde angenommen werden. Eben solcher Glaube war es auch, der ihm seine ersten Jünger zuführte. Dies waren aber die ersten sechs aus der späteren Zwölfzahl, dieselben, welche regelmäßig die erste Hälfte der Zwölfzahl bei den Synoptikern ausmachen. Aus diesen selbst ließe sich der Grund dieser Aufzählung nur theilweise erkennen; vollständig erkennen wir ihn nur durch Johannes. Diese sechs waren sämmtlich Galiläer und wurden Jesu Jünger, indem sie auf das Zeugniß des Täufers mehr gaben als der hohe Rath. Johannes der Täufer aber hat sein Zeugniß über Jesus nicht auf sein eigen Urtheil hin abgegeben, sondern auf Grund einer Offenbarungsthatsache.

Nur eine vorübergehende und keine öffentliche Wirksamkeit war es, welche Jesus vor der Gefangensetzung des Täufers in Galiläa übte, und die von den Synoptikern berichtete galiläische ist nicht die unmittelbare Fortsetzung jener gewesen. Matthäus erzählt nichts von einem Wirken Jesu vor des Täufers Gefangensetzung. Er geht gleich dazu über, wie Jesus nach derselben als des Täufers größerer Nachfolger auftrat. Dagegen, was Jesus dem johanneischen Evangelium zufolge in Judäa that, war ganz anderer Art. Zwar nicht selbst taufte er; aber seine Jünger ließ er die Taufe Johannis vollziehen. Er betheiligte sich also an der die Offenbarung des Himmelreichs vorbereitenden Thätigkeit des Johannes, und es war dies noch nicht die ihm eigenthümliche Art des Wirkens. Nun ist klar, wie Matthäus diese Wirksamkeit Jesu ganz übergehen konnte. Erinnern wir uns nur, worauf es bei der Anlage des Evangeliums Matthäi abgesehen ist. Solange Johannes in Thätigkeit war, war nicht zu erwarten, daß sich Jesus als den

Christ darstellte, auf welchen derselbe weissagte; aber wenn nun das Wirken des Johannes zu Ende war, so konnte es scheinen, als müßte nun der Heiland Israels als solcher sich offenbaren. Das Befremdende war, daß Jesus, den der Täufer für den Christ erklärt, dies nun doch nicht that, sondern nur dessen Nachfolger wurde, indem er Buße predigte. Daß diese Weise, wie Jesus nach des Täufers Gefangensetzung seinem Volk sich darstellte, wie befremdlich sie scheinen mochte, die Erfüllung der Schrift sei, darauf richtet Matthäus das Augenmerk der Leser. Hiefür war nun, was Johannes aus der Zeit zwischen Jesu Taufe und seiner Rückkehr nach Galiläa berichtet, ohne Belang. Daher kommt es, daß es bei Matthäus den Anschein hat, als habe Jesus erst nach des Täufers Gefangensetzung Jünger gewonnen. Vergleicht man aber, was Luc. 5, 1—11 von der Berufung des Petrus erzählt ist, oder überhaupt von der der beiden Brüderpaare, so sieht man, wie diese bereits zu Jesu standen, als er sie in seine Nachfolge berief. Es war nur eine vorübergehende Wirksamkeit gewesen, die Jesus in Judäa übte, und er kehrte nicht nach Galiläa zurück, um sie fortzusetzen. Ist er nun damals in sein Haus zu Nazareth zurückgekehrt, so war auch für jene sechs Jünger nicht ferneren Bleibens in Judäa und auch sie kehrten zu ihrem Geschäft zurück, wie er selbst. Nach des Täufers Gefangensetzung trat dann Jesus in eine ganz andere Wirksamkeit, in ein unstätes Leben, zu dessen Nachfolge Jesus Jünger berief, welche nun erst das Ihre aufgeben mußten, um in seinem Geleit zu leben.

Bei dem, was dann Johannes nach dem 6. Kap. erzählt, waltet immer der Blick auf den Ausgang Jesu vor. Dies ist nun auch bei Matthäus der Fall und zwar auch von der Zeit an, wo Petrus jenes Bekenntniß gethan hat. Aber bei Matthäus stellt es sich so, daß der Prophet Galiläas, nachdem er wiederholt schon in Galiläa und dann, nachdem er dieses verlassen, bestimmt vorhergesagt hatte, was ihm in Jerusalem widerfahren werde, zuletzt in eines Königs Weise dort einzieht, aber nicht für den König Zions erkannt wird, sondern, nachdem er sich auch in Jerusalem als den Lehrer Israels erwiesen hat, das vorausgesagte Geschick erleidet. Bei Johannes dagegen lesen wir von Festreisen Jesu nach Jerusalem,

die er machte, ehe er zu jenem letzten Passa reiste. Da es sich von selbst verstand, daß Jesus als Jude zu den Festen nach Jerusalem ging, so befremdet es auch nicht, daß die Synoptiker seiner Festbesuche keine Erwähnung thun. Für sie wäre eine solche Erwähnung nur eine Unterbrechung ihrer zusammenhängenden Darstellung der galiläischen Wirksamkeit. Anders in dem Johannesevangelium, welches die Kenntniß des von den Synoptikern Berichteten voraussetzt, und während diese besonders der Darstellung der galiläischen Wirksamkeit Jesu sich widmen, sein Absehen darauf richtet, zu erzählen, wie und mit welchem Erfolg sich Jesus schon vor seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem dort bezeugt hat. Handelt sichs hier doch um die Darstellung der Geschichte des Conflikts zwischen Jesus und seinen Gegnern. Der Sitz der Gegnerschaft Jesu aber war eben in Jerusalem. Doch vergegenwärtigen wir uns nach diesen vorläufigen Bemerkungen Inhalt und Gedankengang des Evangeliums!

Was zunächst die einleitenden Verse 1, 1—18 betrifft, so wird hier in drei Abschnitten v. 1—5; 6—13; 14—18 dargelegt 1) daß derjenige, welcher persönlich das an die Welt ergehende Wort ist, im Anfang bei Gott gewesen und daß durch ihn Alles geworden, und daß er, der das Leben ist in ihm selbst, das Licht der Menschen gewesen, welches Licht nun in der Finsterniß scheint, die unerleuchtet bleibt; 2) daß Johannes gekommen ist, von ihm zu zeugen, damit man ihn gläubig aufnehme; daß er selbst, das wahrhaftige Licht, in die Welt gekommen ist, ohne daß sie ihn aufnahm; daß er aber die, welche ihn aufnahmen, der Gotteskindschaft theilhaft gemacht hat; 3) daß er, welcher persönlich das an die Welt ergehende Wort ist, in der gemeinmenschlichen Natur unter denen gewohnt hat, die ihn verkündigen, so daß sie seine Herrlichkeit als des Sohnes Gottes mit Augen sahen, indem er es ist, den Johannes bezeugt hat, daß er jener Größere sei, von dem er gesagt hatte, daß er hinter ihm her kommen werde, er, der die Gnade und Wahrheit gebracht hat im Gegensatz zu Mose, durch den das Gesetz gegeben, er, der den unsichtbaren Gott verkündigt. Indem der Verfasser sagt v. 14: ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, gibt er sich als Einen von denjenigen zu erkennen, welche Jesum gesehen. In

dieser Eigenschaft erzählt er Solches, welches darthut, daß er, der im Anfang bei Gott gewesen, als das Licht der Welt in der Welt erschienen, bezeugt von Johannes, erkannt von den Seinen als Bringer der Gnade und Wahrheit, als Lehrer des unsichtbaren Gottes, aber nicht erkannt von der Welt und seinem Volke. In sechs Abschnitten vollbringt sich diese Erzählung.

1. Der erste zusammenhängende, von 1, 18 bis 4, 54 reichende Abschnitt dieser Erzählung beginnt mit der Schilderung der Vorgänge einer Woche. Am ersten Tage derselben bezeugt der Täufer am Jordan einer Abordnung der geistlichen Obrigkeit, daß sein Taufen dem den Weg bereite, der hinter ihm drein kommt. Am zweiten Tag weist er seine Jünger auf Jesum hin, der zu ihm kam, und bezeugt, daß er der sei, von welchem er zuvor gesagt, indem er empfangener Offenbarung gemäß den Geist habe auf ihn niederkommen sehen und ihn als den erkannt habe, der mit h. Geist taufen werde. Am dritten Tage schließen sich Jesu Johannes und Jakobus, Andreas und Simon Petrus an; am vierten, als er nach Galiläa aufbrechen wollte, Philippus und Nathanael — lauter Galiläer, die bei der Taufe gewesen und sich Jesu anschlossen, ohne daß sie andere Zeichen sahen, außer den geistigen Wunderzeichen des Worts, welche dem Simon und dem Nathanael zu Theil geworden. Am siebenten Tage geschah das Wunder in Kana, das erste, welches Jesus that. Es diente zur Bestätigung des Glaubens derer, welche schon seine Jünger waren.

Hieran schließt sich 2, 13 ff. die Wallfahrt zum Passa, welche er als Glied seiner Familie und als Lehrer seiner Jünger unternahm, also anders als nachmals, wie denn auch sein Aufenthalt in Kapernaum nur ein kurzer war, was 2, 12 ausdrücklich bemerklich gemacht wird, um dem Irrthum zu begegnen, als sei dies der Aufenthalt in Kapernaum, von welchem die anderen Evangelisten sagen, daß er dahin übergesiedelt. In Jerusalem hat er im Tempelvorhof durch Reinigung desselben von den Verkäufern gethan, was auf ihn aufmerksam machte, aber nur Widerrede hervorrief, welche er mit einer auf seine Auferstehung vom Tode hinweisenden Bildrede beantwortete, an der nachmals seine Jünger erkannten, daß er schon damals gewußt, welchen Ausgang es mit ihm nehmen

werde. In Jerusalem that er während der Festwoche Wunderzeichen, aber der Glaube an ihn, den sie wirkten, war nicht der, den er wollte; und Nikodemus bekam zu hören, welchen er wolle, und welches Wunder an dem selbst geschehen müsse, der in das Reich Gottes einkommen wolle.

Darnach blieb er mit seinen Jüngern in Judäa und taufte durch ihre Hand, wie Johannes. Dies wirkte bei denen, die des Johannes Jünger geblieben waren, Unmuth, während Johannes selbst wohl begriff und bezeugte, er müsse abnehmen, Jesus zunehmen, weil Jesus so viel mehr als er, so viel der Bräutigam mehr ist als des Bräutigams Freunde und der Himmel höher als die Erde. Und doch muß Johannes sagen 3, 32: *τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει*, während jene v. 26: *πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν*.

Jesus verließ Judäa und gab sein Taufen auf, damit die Pharisäer von der Thatsache, daß ihrer mehr zu ihm als zu Johannes kamen, keinen Mißbrauch machen sollten, und ging durch Samarien nach Galiläa zurück. In Samarien fand er Glauben, ohne Wunder gethan zu haben; aber er verließ es schon am dritten Tag, obgleich er sah, daß hier eine Ernte reif sei, und ging nach Galiläa. Nicht als ob er in seiner Heimath am ersten Anhang fände, sondern er wußte, daß er hier am wenigsten auf Prophetenehre zu rechnen habe. Was er in Jerusalem Wunderbares gethan, hatte die Augen der Galiläer auf ihn gelenkt. Wenn er hier ein zweites Wunder that nach dem zu Kana, so geschah es aus Erbarmen mit dem Hülfeflehenden und in einer Weise, welche am wenigsten Aufsehen zu erregen geeignet war.

So bis 4, 54. Wir sehen: Das Zeugniß des Täufers ist für die Abgesandten der geistlichen Obrigkeit Israels umsonst. Nur wenige Galiläer, die schon des Täufers Jünger waren, führt es Jesu zu. Diese werden seine Jünger, ohne Zeichen gesehen zu haben, sehen aber dann ein ihren Glauben bestätigendes Zeichen. Wenn seine Jüngerschaft von Anfang an galiläisch war, so hat dies keinen anderen Grund als den, daß sie dem Zeugniß des Täufers glaubten. Glauben, wie er ihn forderte, fand er in Samarien mehr als in Judäa, dort in zwei Tagen mehr als hier in langer Zeit. Weder die Pharisäer noch des Johannes Jünger zeigten sich

für sein Wort empfänglich. Die Aufnahme, die er in Galiläa fand, war nur Folge dessen, was er in Jerusalem gethan; in Galiläa hatte er noch keine Wunder gethan, als das in Kana, welches nur im Kreise einer Familie geschah, und jenes in Kapernaum, das sich dem öffentlichen Aufsehen entzog.

2. Das fünfte Kapitel steht vereinzelt. Bei einem Festbesuch in Jerusalem erfolgt die Heilung eines Lahmen und zwar in einer Weise, daß Jesus als der, welcher sie vollbracht, erkannt werden und daß die That, weil am Sabbath geschehen, dem gesetzlichen Sinn Anstoß geben mußte. Wenn er hierauf erwiedert, so ist seine Entgegnung so gehalten, daß seine Selbstbezeugung den Gegnern als Gotteslästerung erscheint. So kamen die Führer des Volks in Jerusalem damals zu ihm zu stehen. Lange vor derjenigen Hinkunft Jesu nach Jerusalem, von welcher die anderen Evangelien erzählen, und vor seiner galiläischen Wirksamkeit ist dort die Feindseligkeit gegen ihn entschieden und zwar durch den gesetzlichen Sinn, der sich an ihm stieß, und durch den Unglauben, dem sein Selbstzeugniß als Lästerung erschien.

3. Das sechste Kap. steht ebenfalls vereinzelt. Es enthält den Bericht eines Vorgangs, welcher mit den Wundern seiner Speisung der Tausende und seinem Wandeln über den See anhebt, sich fortsetzt in der Synagoge zu Kapernaum, wo er ungeachtet dieser Wunder keinen Glauben an ihn, wie er ihn verlangt, findet, sondern einen Unglauben, der ein des Glaubens überhebendes Wunder von ihm fordert, und damit schließt, daß seine Entgegnung, sein Fleisch und Blut müsse essen und trinken, wer ewiges Leben haben wolle, selbst seiner Jünger viele von ihm abwendig macht; und von denen, welche bleiben und durch Petrus ihren vollen Glauben an ihn bekennen, muß er einen als seinen Verräther bezeichnen. Es ist ihm also in Galiläa nicht anders ergangen als in Judäa, und er hat es in Galiläa mit seiner Selbstbezeugung und Anforderung nicht anders gehalten als in Judäa. Nur die blieben Angesichts seiner Wunderzeichen bei ihm, die in seinen Worten Worte des ewigen Lebens erkannten und darauf hin an ihn glaubten.

4. Wenn wir den unächten Bestandtheil 7, 53—8, 11 ausscheiden, so finden wir 7, 1—10, 21 ein in sich geschlossenes Stück,

Jesu Aufenthalt in Jerusalem während des Tempelweihfestes schildernd. Seit jenem Feste Kap. 5 ist es das erste Mal, daß Jesus wieder in Jerusalem erscheint, aber nicht in der Weise, wie seine Brüder es meinten, als sie ihn aufforderten 7, 3, in Jerusalem seine Wunder offenbarlich zu thun, damit seine Jünger sie sähen. Wir ersehen aus dieser Aufforderung, welche sich darauf bezieht, daß seine Jünger meist von ihm gegangen, daß er damals in Galiläa nicht öffentlich Wunder that, daß also diese Zeit seines galiläischen Wirkens schon vorbei war. Jesus weist seine Brüder ab, weil seine Zeit noch nicht gekommen, die Zeit nämlich, welche für ihn erst mit dem folgenden Passa kam, wo er den eigentlichen Mittelpunkt des Gemeinlebens Israels zur Stätte seiner — nicht bloß vorübergehenden — Thätigkeit machte. In der Stille während des Festes, statt unter den Wallfahrern vor demselben, geht er nach Jerusalem und nur, um öffentlich zu lehren, und so mächtig ist der Eindruck seines Lehrens, daß sich die Häscher des hohen Raths nicht an ihn wagten. Andererseits erbittert seine Selbstbezeugung und seine Abwehr des Widerspruchs so, daß man ihn steinigen wollte. Und als er am Sabbath einen Blindgeborenen sehend machte, steigerte dies die Feindschaft der Pharisäer gegen ihn. Die von Anfang an vorhandene Feindschaft gegen ihn hat ihn also nicht abgehalten, sich mit Wort und That zu bezeugen; aber sein Zeugniß steigert die Feindschaft der Führer des Volks, ohne einen Glauben zu wirken, wie er ihn verlangt, indem er sich so bezeugte, daß, wo es nicht zum Glauben kam, Feindschaft gegen ihn die Wirkung seines Zeugnisses war.

5. Von 10, 22 an bis zu Ende finden wir zusammenhängende Erzählung wie 1, 19—4, 54. Zwischen beiden Abschnitten liegen drei isolirte Stücke. Selbst das Tempelweihfest 10, 22 besucht Jesus jetzt und steht Rede auf die Frage, ob er Christus sei, ohne andere Wirkung, als daß sie wiederholt ihn steinigen wollen. Und nun blieb er in der Nähe jenseit des Jordans, ging aber des Lazarus wegen nach Bethanien, so sehr seine Jünger auch ihn abmahnten, sich wieder in Lebensgefahr zu begeben. Der Eindruck, welchen seine Auferweckung desselben machte, bestimmte den hohen Rath zu dem Entschlusse, ihn zu tödten. Er aber zog sich in eine

einsame Gränzgegend zurück, bis das Passa nahe war. Als er dann nach Bethanien kam, deutete er Marias Salbung auf seines Leichnams Einbalsamirung. In Jerusalem zog er unter dem Eindruck jenes Wunders festlich ein als der König Israels begrüßt, und die Pharisäer hielten alle Bemühung wider ihn verloren. Aber als griechische Heiden ihn zu sehen begehrten, war ihm dies ein Zeichen, daß seine Stunde gekommen, und noch einmal vor der Volksmenge wunderbar bezeugt, zog er sich zurück aus der Oeffentlichkeit, nicht ohne seinen Kreuzigungstod andeutungsweise vorhergesagt zu haben. Er hat wieder mit Wort und That sich bezeugt ohne anderen Erfolg, als daß jetzt sein Tod beschlossen ist. Es hat nicht an ihm gelegen, wenn es in Judäa und Jerusalem nicht zum Glauben an ihn kam; und er hat sich dort so bezeugt, daß es bei denen, die nicht an ihn glaubten, Feindschaft, todbringende Feindschaft wirkte. Wenn die Juden seines Heils verlustig gegangen sind und aus Galiläa die Gemeinde desselben erwachsen ist, so hat dies seinen Grund nicht darin, daß er sich den Judäern nicht oder weniger bezeugte, sondern darin, daß sie nicht des Glaubens fähig waren, den er forderte. Eine Zusammenfassung seines Selbstzeugnisses und der Aufnahme, die es gefunden, trennt 10, 22—12, 36 von dem, was nun von 13, 1 an folgt.

6. Dieser letzte Abschnitt zerfällt in K. 13—17 und K. 18—20. Dort — K. 13—17 — finden wir die Schilderung seines letzten Abends mit den Jüngern. Er lehrt sie durch sein Fußwaschen und dessen Deutung demüthige, zu dienen bereite Liebe untereinander. Nachdem dies und seine schmerzliche Vorhersagung, daß Einer von ihnen ihn verrathen werde, ohne Wirkung auf Judas gewesen, bewirkt er selbst, daß der Verräther von ihnen geht, sein Werk auszurichten. Nun er mit ihnen allein ist, kündigt er ihnen an, daß der Augenblick vorhanden, da er von ihnen gehe, sagt dem Petrus, der sich vermißt, für ihn zu sterben, vorher, daß er ihn verläugnen werde, tröstet sie über seinen Hingang, verheißt ihnen den Geist, seine eigene Zukunft, ermahnt sie, an ihm zu bleiben und getrost zu sein und schließt mit Gebet und Fürbitte für sie. So sein Abschied von denen, die er lieb hat als seine Jünger; so *εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς* 13, 1. Dann gibt er sich — und hie-

mit wenden wir uns zu den Kapp. 18—20 — seinen Feinden hin in aller Freiheit, wehrt seinen Jüngern, Gewalt zu brauchen und ist nur darauf bedacht, daß man sie gehen lasse. Petrus verläugnet ihn. Vor Annas steht er nicht Rede, als hätte er etwas zu bekennen, das nicht Allen kund wäre. Pilatus wendet Alles an, seiner Verurtheilung überhoben zu sein. Aber es muß kommen, wie er gesagt hat. Er muß von der heidnischen Obrigkeit und also zum Kreuzestod verurtheilt werden. Seine Verurtheilung und Kreuzigung dient dem Heiden zur Verhöhnung der Hoffnung Israels. Die Kriegsknechte theilen seine Kleider als Eines, mit dem es vorbei ist. Aber in anderem Sinne scheidet er aus dem Leben, wenn er seiner Mutter den Jünger, den er lieb hat, zum Sohn gibt. In dem Leben, in das er wiederkehrt, ist er nicht mehr seiner Mutter Sohn. Nicht verschmachtet stirbt er, sondern nach Empfang des begehrten Labetrunks, und so frühe, daß ihm die Beine nicht brauchen zerschlagen zu werden. Was ihm statt dessen geschieht, bringt zu Tage, daß dies kein Todter ist, der verwesen soll. Joseph von Arimathia, der ihn bestattet, Nikodemus, der ihn balsamirt, ehren ihn als einen, der nun im Tode bleibt. Aber Maria Magdalena findet das Grab leer; Petrus und Johannes ebenso, und ihr, dem Weibe, die sich nicht vom leeren Grab trennen kann, erscheint er und heißt sie den Jüngern sagen, er fahre auf zu Gott. Dann erscheint er ihnen selbst und überführt sie von der Selbigkeit seines Leibes, in dem er lebt; aber auch, daß jetzt sein Odem heiliger Geist ist, läßt er sie wissen und was damit gegeben ist, daß jetzt die Sündenvergebung vorhanden, die sie verwalten werden. Und den Thomas, der noch nicht glaubt, läßt er nicht unüberzeugt, aber sagt dem hierauf als seinen Herrn und Gott ihn preisenden Jünger: *μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες.* Und dieser Spruch soll nun sammt jenem Ausruf des Thomas am Schluß des Buches in seinen Lesern nachklingen als die Lehre, welche es gibt.

Es ist geschehen, wie der Herr vorhergesagt. Frei hat er sich in die Hände derer gegeben, durch die es ihm geschah; frei ist er aus dem Leben geschieden, als er wußte, daß Alles vollbracht war; das Wunder seines Todeszustandes ist nicht verborgen geblieben. Als der wieder Erstandene thut er kund, daß er jetzt hingeht zum

Vater, und zwar nicht ohne seine Jünger zu überführen, in welchem Leben er jetzt steht. So haben sie seine, des Gekreuzigten, Herrlichkeit geschaut, welche sie denen verkündigen, die ihnen glauben sollen, ohne gesehen zu haben.

Das Buch entspricht seinem am Schluß kundgegebenen Zwecke. Es soll bei denen, welche glauben, Glauben wirken, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes, als welchen er sich bezeugt hat, der von Gott gekommene und zu Gott hingegangene; und es soll lehren, was es heißt glauben, nämlich nicht so weit nur, als man durch sinnliche Wahrnehmung überführt ist, sondern aufs Wort, welches seine Wirkung thut bei denen, die gewillt sind, den Willen Gottes zu thun. Und es entspricht seiner Einleitung, welche das Zeugniß des Johannes und das Selbstzeugniß dessen berichtet, der das Licht der Welt ist, und wie ihn die Seinen nicht aufgenommen, aber die ihn aufnahmen, seine Herrlichkeit geschaut und Gnade und Wahrheit empfangen haben.

Um dies auszuführen, hat der Verfasser solches zusammengestellt, was den anderen Evangelien zugleich zur Ergänzung dient und uns ein anderes Geschichtsbild gibt. Das jüdische Volk ist außer der Gemeinde Jesu geblieben und Galiläer bildeten den Anfang derselben. Dies nicht deßhalb, weil er in Galiläa sich anders und früher bezeugt, als in Judäa, sondern, weil er dort Glauben fand, hier nicht, aber auch dort nur bei denen, die zum Glauben willig waren. Die Entscheidung für das jüdische Volk lag in Jerusalem. Daher nun Jesu Aufenthalt in Jerusalem und Judäa vor seiner galiläischen Wirksamkeit, seine Festbesuche in Jerusalem nach derselben, die Auferweckung des Lazarus vor dem Passafest, dessen Beginn ihn zum Tod führte, so erzählt werden, daß man Anfang, Fortgang und Ausgang der Feindseligkeit derer gegen ihn sieht, in deren Händen die Leitung des jüdischen Volks lag. So hier, während es sich in den anderen Evangelien um das Berufswerk des Täufers, Jesu Eintreten in dasselbe an dessen Statt, sein Wirken in Galiläa, Peräa, zuletzt in Jerusalem handelt. Hieraus erklären sich die Verschiedenheiten zwischen der synoptischen und der johanneischen Darstellung, auch die am meisten in die Augen fallende, daß fast nichts aus der Wirksamkeit in Galiläa, so viel aus der

in Jerusalem vor und nach seiner galiläischen Wirksamkeit erzählt und der Auferweckung des Lazarus so eingehend gedacht wird. Denn in einer verschiedenen, nicht galiläischen, sondern judäischen Tradition kann dies nicht seinen Grund haben. Eine solche konnte, nachdem der Unterschied von Galiläa und Judäa in der christlichen Gemeinde des Mutterlands längst verschwunden war, nicht so lange Zeit nachher noch vorhanden sein und neben der andern fortbestehen. Daß die Schriftgelehrten in Jerusalem von Anfang an gegen Jesum waren, ist auch bei den Synoptikern zu sehen. Aber bei Johannes handelt sichs darum, wie diese Feindseligkeit schon begann, ehe er als Galiläas Prophet auftrat, und sich dann steigerte durch seine Festbesuche.

Eine solche Schrift, welche so stark abwich von den Evangelien, die schon längst in Geltung sich befanden, konnte nur von Einem ausgehen, welcher als Jünger Jesu dazu das nöthige Ansehen besaß, und nur dann konnte sie Geltung gewinnen. Es ist also glaublich, daß sie von Einem herrührt, welcher von Anfang bei Jesu gewesen (vgl. 1, 14: ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ), vom Täufer zu Jesu übergetreten als einer der sechs, welche in den Verzeichnissen der Zwölfe bei den Synoptikern immer voran stehen, welcher Aufzählung Grund, wie wir sahen, sich vollständig erst aus dem johanneischen Evangelium ergibt.

Ein solcher Verfasser konnte die Reden Jesu in solcher Freiheit wiedergeben, wie wir sie hier finden. Denn wie Matthäus das, was geschehen ist, am wenigsten von allen Evangelisten so erzählt, daß es Abdruck der äußeren Wirklichkeit ist, und am meisten von allen so, daß es Ausdruck des darin darzustellenden Gedankens, so findet sich bei Johannes, was Jesus gesprochen, am wenigsten so wiedergegeben, daß es der Wortlaut des wirklich Gesprochenen sein soll, und am meisten so, daß es dem Zwecke entspricht, zu welchem es mitgetheilt wird. Wir finden hier nur immer solche Reden Jesu, in welchen er sich bezeugt und den Glauben an seine Selbstbezeugung fordert, diejenigen straft, die sein Selbstzeugniß nicht annehmen, zu denen aber, die es angenommen haben, als zu seinen Freunden spricht, die er wissen läßt, was sie daran haben, daß sie es sind. Und wenn man des Täufers und Jesu Reden vergleicht,

so sieht man, daß sie der Verfasser seine eigene Sprache sprechen läßt. Der einzelne Ausdruck hat geringe Mannigfaltigkeit und hält sich immer in der einfachsten Fassung. Die Satzverbindung und Gedankenverknüpfung ist so, daß nur immer Satz an Satz, Gedanke an Gedanke sich reiht, den inneren Zusammenhang aber, der wenig oder gar nicht angedeutet ist, der Leser selbst finden muß; der Gang der Rede so, daß sie sich immer in sich in einander schlingenden Kreisen fortbewegt. Hat es diese Bewandtniß mit der Sprache des Verfassers, so ist es nicht zu verwundern, daß eine auffallende Verwandtschaft zwischen den Reden des Herrn im Evangelium und zwischen dem ersten Brief Johannis besteht.

Wenn man nun sagt, das Buch vertrage sich nicht mit dem, was wir sonst von Johannes wissen, so haben wir hierauf schon dort entgegnet, als wir von dem Streit der sogenannten Quartodecimaner handelten. Und was den weiteren Einwand betrifft, daß das Evangelium ein Geschichtsbild gebe, das sich nicht mit den synoptischen vertrage, so können wir uns auch in dieser Hinsicht zumeist auf unsere obigen Auseinandersetzungen berufen. Man hat hier zu unterscheiden zwischen der Verschiedenheit, welche durch die Verschiedenheit des auszuführenden Gedankens gegeben und einer Verschiedenheit, welche hievon unabhängig ist. In ersterer Beziehung ist zu bedenken, daß bei Matthäus und Markus ausdrücklich die Zeit zwischen Jesu Taufe und Versuchung und zwischen des Täufers Gefangensetzung leer gelassen, und Jesus als der Prophet Galiläas an die Stelle des Täufers getreten ist. Nur bei Lukas könnte man auf den Gedanken kommen, als sei Jesus unmittelbar nach der Versuchung in Galiläa lehrend aufgetreten und zwar zuerst in Nazareth, was aber sofort als ein irriger Schein erkennbar wird. Von einer Lehrthätigkeit Jesu in Galiläa vor des Täufers Gefangensetzung finden wir im johanneischen Evangelium nichts, vielmehr ein Zurücktreten Jesu aus der Oeffentlichkeit, wenn er von Judäa nach Galiläa zurückkehrt. Daß er damals schon Jünger gehabt, ist eine Vorstellung, welche Akt. 1, 22 bietet, wo Petrus den Judas ersetzt wissen will aus *τῶν συνελθόντων ἡμῖν ἀνδρῶν ἐν παντὶ χρόνῳ ᾧ εἰσῆλθεν καὶ ἐξῆλθεν ἐφ' ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου.* Aber wenn sich Jesus, als

er aus Judäa nach Galiläa zurückkam, aus der Oeffentlichkeit zurückzog, so kehrten, wie bereits oben bemerkt, auch seine Jünger in ihr Haus zurück; und wenn er dann als Prophet Galiläas auftrat, so war es etwas Anderes und Neues, daß er sie jetzt in sein Geleit berief und aufnahm. Bei Matthäus und Markus kann nicht ersichtlich sein, daß die beiden Brüderpaare früher um ihn gewesen, weil sie von seiner Taufe durch Johannes gleich auf seine Prophetenthätigkeit übergehen, mit der er an des gefangengesetzten Täufers Stelle trat.

Wenn Johannes der Tempelreinigung beim letzten Passa, deren Verschiedenheit von derjenigen, welche er selbst erzählt, wir bereits hervorhoben, nicht gedenkt, so steht dies in Zusammenhang damit, daß er von dem Einzug Jesu in Jerusalem gleich auf den Schluß seiner dortigen Lehrthätigkeit übergeht. Und wenn bei Matthäus Zeugen auftreten, welche aussagen, Jesus habe gesagt, er werde den Tempel abbrechen und in drei Tagen wieder aufrichten, so findet sich nur bei Johannes, daß er etwas, was dahin verdreht werden konnte, bei der Austreibung aus dem Tempelvorhof gesprochen.

Man sagt, bei Johannes sei die Feindschaft der Führer des Volks gegen ihn gleich Anfangs ausgesprochen, bei den Synoptikern werde sie erst durch seinen letzten Aufenthalt in Jerusalem hervorgerufen; und dort wisse und bezeuge sich Jesus von allem Anfang an als der Sohn Gottes und Messias; bei den Synoptikern trete dies erst im Verlauf seiner Prophetenthätigkeit in sein Bewußtsein. Letzteres ist irrig. In der Bergpredigt gibt er sich als den zu erkennen, welcher das Gericht halten wird, und des Petrus Bekenntniß ist nur Bekenntniß zu dem, was Jesus von sich bezeugt hat[1]). Und gegen Ersteres ist zu erinnern, daß die Pharisäer und Schriftgelehrten von Anfang an ihm widersprechen, wenn sie aus Jerusalem nach Galiläa kommen, ihn zu hören. Und der Grund ist dort und hier derselbe, daß er nämlich den Sabbath bricht und von sich sagt, was ihnen als Gotteslästerung erscheint. Eine Bezugnahme aber auf die schon ausgesprochene Feindseligkeit gegen ihn

[1]) Vgl. v. Hofmann, Schriftbew. I, S. 137 ff.

in Jerusalem ist da nicht zu erwarten, wo seiner Anwesenheit daselbst vor jenem letzten Passa nicht gedacht wird.

Daß Jesus in der Zwischenzeit zwischen seiner Taufe und der Gefangensetzung des Täufers zum Passa gewallfahrtet, wenn ein solches dazwischenfiel, ist selbstverständlich. Und daß er öfters in Jerusalem gewesen, gibt das ποσάκις Luc. 13, 34 zu erkennen. Einen längeren Aufenthalt daselbst aber berichtet auch die Erzählung von seinem Hingang zum Laubhüttenfest (Joh. K. 7) nicht. Denn da die Erzählung von der Ehebrecherin auszuscheiden ist, so nimmt Alles von 7, 14 bis 10, 21 Erzählte den Zeitraum weniger Tage ein. Daß er nach dem Fest Jerusalem verlassen, ist selbstverständlich; und wenn er dann beim Tempelweihfest dort wieder erscheint, so sieht man aus 10, 40, daß er von Peräa aus dahin ging und dann von dort zurückgekehrt ist. Diese Wanderungen berichten die Synoptiker nicht, weil sie nur seinem prophetischen Wirken aus Galiläa nach Peräa und von da nach Jerusalem nachgehen.

In dem Abschnitt 10, 21—12, 37 finden wir zwar, wie z. B. 11, 1 Solches vorausgesetzt, was sonst überliefert ist, daneben aber so bedeutsame Besonderheiten, wie des Lazarus Auferweckung mit ihren Folgen und jene Bitte der Hellenen sammt der sich daran anschließenden wunderbaren Bezeugung Jesu. Beides wird bis ins Einzelnste ausgeführt. Die drei anderen Evangelien bieten übereinstimmig unter dem Einfluß der Schrift des Matthäus denselben Verlauf unter nur untergeordneten Verschiedenheiten: die Wallfahrt Jesu nach Jerusalem unter Vorhersagung seines dortigen Ausgangs, seinen messianischen Einzug in die h. Stadt und seine Prophetenthätigkeit daselbst. Was sich mit Lazarus begeben, liegt vor dem Antritt jener Wallfahrt; und daß es eine Todtenerweckung ist, gibt keinen Grund ab, es dennoch zu erzählen. Eine solche berichtet Matthäus als an dem Tage geschehen, den er zum Lebensbild des galiläischen Propheten verwendet, die Erweckung der Tochter des Jairus, während Lukas hinwiederum, ehe er Jesu Wort νεκροὶ ἐγείρονται dem Täufer geantwortet sein läßt, nur die von Matthäus nicht erwähnte des Jünglings zu Nain erzählt, indem er jene einem späteren Zusammenhang aufbehält.

In K. 13 u. 18 finden wir bei noch auffälligerer Voraussetzung des sonst Ueberlieferten — wir erinnern an jenes δείπνου γενομένου (13, 2) d. i. nach dem Mahle, welches also als bekannt vorausgesetzt ist, sowie daran, daß nach 18, 24. 28 Jesus von Annas zu Kaiafas und von da zu Pilatus geführt wird, ohne daß wir erfahren, was bei Kaiafas vorging — doch so bedeutsame Besonderheiten, wie die Darreichung des Bissens an Judas, die vorläufige Verbringung Jesu zu Annas, den Lanzenstoß und weßhalb er geschah und was ihm gefolgt ist, die Erscheinung Jesu, welche der Maria Magdalena und die, welche dem Thomas zu Theil ward. Aber dies alles fügt sich leicht und ungezwungen in den Zusammenhang der Erzählung ein. Während wir nun bei Matthäus nur davon lesen, daß die Frauen die Botschaft des Auferstandenen gebracht, der zufolge die Elfe nach Galiläa gingen, wo sie ihn sahen, berichtet Lukas, daß sie ihn schon am ersten Abend gesehen, und Johannes hinwiederum hat nichts von jenem Geheiß, nach Galiläa zu gehen, erzählt aber von jener Erscheinung, welche dem Thomas noch acht Tage nach jenem Abend zu Theil ward. Allein es will nicht übersehen sein, daß die Erzählung Kap. 21, welche derjenige, der sie beifügte, aus dem Munde des Johannes überkommen, die Jünger in Galiläa zeigt, während bei Lukas sich nichts hievon findet. Letzterer gibt nur, wie die Jünger von Jesu Auferstehung überführt worden und worauf er sie verwiesen und wozu angewiesen hat. Dem Johannes aber ist es, wie wir gesehen haben, um den Schluß zu thun, welchen der Vorgang mit Thomas bildet.

Wenn man in dem Verfasser des johanneischen Evangeliums einen Jünger Jesu sieht, der sich ihm schon gleich nach seiner Taufe angeschlossen hat, und der geschrieben, nachdem ein Evangelium wie des Matthäus oder Lukas längst verbreitet war, von welchen jener erst im Verlauf der galiläischen Wirksamkeit Jesu dessen Jünger geworden, so bedarf es nur einer richtigen Würdigung des verschiedenen geschichtlichen Gedankens und des verschiedenen Zwecks dieser Evangelien und jenes, um die Vereinbarkeit des dort und des hier Berichteten zu erkennen.

Aber man hat nun auch behauptet, es präge sich in dem

johanneischen Evangelium eine Lehre aus, welche der apostolischen Zeit nicht angehören könne. Man findet in ihm eine antijudaistische Anschauung[1]). Man sagt, das mosaische Gesetz erscheine als ein bloßes Judengesetz, an das sich Christus nicht kehre, und beruft sich hiefür darauf, daß Jesus sage (7, 19; 8, 17; 10, 34): „Euer Gesetz, das Mose euch gegeben", sowie auf Stellen wie 9, 14, wonach es ein Sabbath gewesen, an dem Jesus den Blindgeborenen geheilt. Allein was das Letztere betrifft, so genügt es, auf jenes *κύριος γάρ ἐστιν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* Matth. 12, 8 zu verweisen; und anlangend den Ausdruck „euer Gesetz", so ist derselbe durch den Gegensatz Jesu gegen die Juden bedingt, welche sich ihm gegenüber mit dem Gesetz identificiren, wie er denn auch 8, 56 Abraham ihren Vater nennt (*ὁ πατὴρ ὑμῶν*), soferne sie sich im Gegensatz zu ihm auf Abraham beriefen (vgl. v. 39). Auch Stellen, wie 8, 19. 55 hat man herangezogen, um den Vorwurf des Antijudaismus zu begründen. Aber wenn Jesus dort sagt: *οὔτε ἐμὲ οἴδατε οὔτε τὸν πατέρα μου* oder: *καὶ οὐκ ἐγνώκατε αὐτόν*, so ist dies wiederum zu den ihm widerstreitenden Juden geredet, denen er die wahre Gotteserkenntniß abspricht und denen das Wort gilt 8, 42: *εἰ ὁ θεὸς πατὴρ ὑμῶν ἦν, ἠγαπᾶτε ἂν ἐμέ.* Und wer behauptet, daß der johanneische Christus 10, 8 den synoptischen Ausspruch Matth. 11, 12 auf die ganze alttestamentliche Vergangenheit ausdehne und Alle, welche vor ihm gekommen, für Diebe und Räuber erkläre, auf welche die Schafe der wahren Gottesheerde nicht gehört, übersieht, daß der Ausdruck *κλέπται καὶ λῃσταί* dem Zusammenhang nach nur von denen gilt, die sich für das gegeben haben, was er ist; die von sich aus mit dem Anspruch auftraten, die Führer des Volks zum Heil zu sein. Beruft sich ja doch der „johanneische Christus" auf Abraham, Mose und die Propheten! Ebensowenig aber hätte man sich auf 5, 37 in dem Sinne berufen sollen, als werde dort selbst der Buchstabe des alten Testaments, welches doch Gott so oft erschienen sein und geredet haben lasse, getroffen, wenn Jesus den Juden von seinem Vater sagt: *οὔτε φωνὴν αὐτοῦ πώποτε ἀκηκόατε, οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε.* Denn ab-

[1]) So Hilgenfeld Einl. S. 722 ff.

gesehen davon, daß die Stelle mit der sonstigen biblischen Anschauung im Einklang steht, der zufolge das Gesetz nicht durch den ewigen Gott selbst in der Unmittelbarkeit seines Wesens, sondern durch Engeldienst gegeben (Hebr. 2, 2; Gal. 3, 19) und die sinaitische Offenbarung durch den ἄγγελος κυρίου vermittelt ist, der nach Akt. 7, 53 zu Mose geredet hat: wollen die fraglichen Worte im Gegensatz zu der vollkommenen Offenbarung Gottes durch denjenigen verstanden sein, welcher im Himmel gewesen (3, 13). Sie haben weder je — dies ist der Sinn der Stelle — Gottes Stimme gehört, noch seine Gestalt gesehen d. h. sie haben keine unmittelbare Erkenntniß des Vaters und können sie nicht haben. Sie sind also an das Wort des Vaters durch den Sohn gewiesen, welchem vermöge seiner Wesenseinheit mit dem Vater allein solche unmittelbare Erkenntniß eignet; aber dies Wort steht ihnen fremd gegenüber. Wir können sonach auch in dieser Stelle keinen Gegensatz gegen die alttestamentliche Offenbarung entdecken. Freilich hat man sogar 8, 44 den Judengott, den Demiurgen und zwar als „Vater des Teufels" bezeichnet finden wollen[1]). Allein es ist doch wohl von selbst klar, daß es sich in dem dortigen Zusammenhang nur darum handelt, wer der Ungläubigen Vater ist, und nicht, ob der Teufel einen Vater hat, daß also Angesichts des vorausgegangenen Satzes εἰ ὁ θεὸς πατὴρ ὑμῶν ἦν zu schreiben ist: ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρός, τοῦ διαβόλου ἐστέ „der Vater, von welchem ihr herkommt, ist der Teufel"; ferner, daß der Satz ὅτι ψεύστης ἐστιν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ nur dann dem vorhergehenden ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ zur Begründung dienen kann, wenn er dasselbe Subjekt hat, wie jener, also nicht von dem Vater des Teufels sagt, er sei ein Lügner, sondern von dem Teufel selbst, er sei Lügner und Lügners Vater[2]). Wer Jesu — dies will gesagt sein — nicht glaubt, weil er die Wahrheit redet, der ist hinsichtlich seines Verhaltens gegen Gott ἐκ τοῦ διαβόλου, hat den zum Vater, dessen Art ist, die Lüge zu reden und die Menschen durch Lüge in den Tod zu bringen. Es hat also nichts auf sich mit obigem Vorgeben, ebenso mit der Behaup-

[1]) So Hilgenfeld, Das Ev. u. d. Brr. d. Joh. S. 160 ff.; die Evv. S. 288 f. — [2]) Vgl. v. Hofmann, Schriftbew. I, S. 444.

tung, als spreche Jesus 8, 54 f. den Juden seinen Vater als Gott ab, weil der Demiurg ihr Gott sei[1]). Wenn der Verfasser 4, 22 Jesum zu der Samariterin sagen läßt: ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν, ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν, wo ἡμεῖς doch nur die Juden im Gegensatz zu den Samaritern bezeichnen kann; wenn Jesus 2, 16 den Tempel ὁ οἶκος τοῦ πατρός μου nennt, so sollte man Angesichts solcher Stellen von Allem eher reden als von einem Antijudaismus des Evangeliums.

Doch nicht bloß antijudaistische, sondern auch dualistische[2]) Anschauungen findet man in dem Evangelium. Unvermittelt trete dem Licht des göttlichen Logos von vorneherein eine ungewordene Finsterniß gegenüber und 8, 44 erscheine der Teufel, ebenso wie 1 Joh. 3, 8 als von Haus aus böse. Allein in Wahrheit ist an jener Stelle nur zu lesen, daß der Teufel ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς und daß er ψευστὴς καὶ πατὴρ αὐτοῦ, nicht aber, daß er nie etwas Anderes gewesen. Und wenn in dem Evangelium diejenigen, welche aus Gott und die aus der Welt, die aus der Wahrheit und die nicht aus der Wahrheit sind, einander gegenübergestellt werden, so ist dies ein Gegensatz sittlicher Beschaffenheit, in welcher das Wort die Menschen vorfindet. Wenn es sich anders verhielte; wenn es sich nicht um den religiös sittlichen Gegensatz der Gesinnung, sondern um den physisch begründeten Dualismus der Gnosis handelte, wie würde Jesus nach 12, 36 ermahnen: ὡς τὸ φῶς ἔχετε, πιστεύετε εἰς τὸ φῶς, ἵνα υἱοὶ φωτὸς γένησθε? Das Johannesevangelium ist im Einklang mit den Synoptikern, wenn diese die βασιλεία τοῦ θεοῦ und die βασιλεία τοῦ σατανᾶ einander gegenüberstellen und von υἱοὶ τοῦ πονηροῦ im Gegensatz zu den υἱοὶ τῆς βασιλείας reden (Matth. 12, 25—28; 13, 38—39)[3]). Weder hier noch dort ist gnostischer Dualismus, sondern immer nur der wirkliche Gegensatz des Glaubens und Unglaubens, welchen das johanneische Evangelium auf seine innersten religiös sittlichen Wurzeln in der Gesinnung zurückführt[4]).

---

[1]) Vgl. Luthardt z. d. St. — [2]) So Hilgenfeld. Einl. S. 725 f. — [3]) Vgl. v. Hofmann a. a. O. I, S. 444. — [4]) Vgl. Luthardt, D. joh. Urspr. d. 4 Evang. S. 149 f.

Es ist schließlich der spekulativ-philosophische Charakter des Evangeliums, um dessentwillen man seine Entstehung in der apostolischen Zeit für unmöglich hält[1]). Und hier beruft man sich namentlich auf die Logoslehre. Aber wo findet sich eine solche? Nicht im Eingang des Evangeliums, welcher nicht lehrt, was es um ein Wesen, genannt ὁ λόγος, sondern was es um den mit ὁ λόγος benannten Christus sei, und nicht eine von außerchristlichem Gedankenkreise herübergenommene Bezeichnung auf Jesus überträgt, sondern von Jesus unter einer von selbst verständlichen Bezeichnung handelt. Er ist persönlich das Wort, welches Gott in die Welt gesendet hat, ist persönlich die wesentliche Offenbarung. Denn in beiderlei Beziehung kann er das Wort heißen, soferne er von Gott in die Welt gesprochen worden ist und soferne er jetzt der Welt gepredigt wird: es ist dieselbe neutrale oder sachliche Bezeichnung seiner Person im einen, wie im anderen Falle[2]). Wenn es von ihm heißt, daß er bei Gott gewesen, ehe die Welt ward und daß die Welt durch ihn geschaffen ist, so ist dies dasselbe, was wir auch Gal. 4, 4; Kol. 1, 16; Hebr. 1, 2 ausgesprochen finden. Und wenn 1, 4 gesagt ist, daß er war τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων, so handelt sichs hier um dasselbe Sein Christi in der Welt, wie v. 10 bei den Worten ἐν τῷ κόσμῳ ἦν. Ausdrücke aber, wie φῶς und ζωή, von welchen — soferne sie zunächst von Gott ausgesagt wurden — jener das Wesen Gottes als des heiligen, dieser das Sein Gottes als des seligen bezeichnet, sind bei Johannes ebensowenig spekulative Begriffe als bei Paulus. Sie treten bei Johannes nur stärker heraus in Folge dessen, daß hier die christliche Lehre auf den einfachsten Ausdruck gebracht und deßhalb Alles auf die letzten und tiefsten Gegensätze zurückgeführt wird, wie φῶς und σκοτία, ζωή und θάνατος, ἀλήθεια und ψεῦδος, πιστεύειν und οὐ πιστεύειν.

Was wir anläßlich des angeblichen Dualismus und spekulativ-philosophischen Charakters des Evangeliums bemerkten, gilt auch für den ersten Brief des Johannes. Wir fassen denselben ins Auge, um dann auf das Evangelium zurückzukommen.

[1]) So z. B. Keim; vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 700 f. — [2]) Vgl. v. Hofmann a. a. O. I, S. 108 f.

Der erste Brief des Johannes.

Der Brief beginnt mit einer Erinnerung daran, welches der Gegenstand und Inhalt der apostolischen Verkündigung ist. Auch hier[1]) wird der Gegenstand dieser Verkündigung erstlich neutral, dann sachlich bezeichnet, und einerseits hervorgehoben, was er ist, nämlich ein von Anfang und beim Vater Gewesener und das ewige Leben, und andererseits, welche Erfahrung die von ihm gemacht haben, die von ihm zeugen, nämlich eine sinnliche Erfahrung, durch die er ihnen kundgeworden als das ewige Leben. Neutral bezeichnet der Verfasser den Gegenstand der Verkündigung, weil er eben nur diesen Gegenstand als solchen bezeichnen will. Nachdem er dann beides von ihm ausgesagt, daß er von Anfang her gewesen und daß er ihnen Gegenstand sinnlicher Erfahrung geworden, bezeichnet er ihn sachlich als das Wort des Lebens, als das Leben, als das ewige Leben und sagt von letzterem wieder beides, daß es beim Vater gewesen und daß es ihnen offenbar geworden. Um das lebendige und lebendigmachende Wort handelt sichs also in der Verkündigung der Apostel, welche mit Augen gesehen und mit Ohren gehört haben, was sie wissen läßt, daß dieses der Gemeinde Christi eignende Wort das Wort des Lebens ist, indem das Leben, von welchem sie sagen, nämlich das ewige Leben — denn vom Vater her, wo es zuvor gewesen, ist es in die Welt gekommen und ihnen offenbar geworden — für sie Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung gewesen ist. Es bleibt unausgesprochen, daß das Wort selbst das Leben und daß Christus persönlich das Wort ist. Denn wie im Eingang des Evangeliums, so ist es auch hier dem Verfasser nur darum zu thun, seine Leser an die Größe und an die Verbürgtheit dessen, was er bringt, zu erinnern.

So die einleitenden Verse 1, 1—4, in welchen sich der Verfasser nachdrücklich als Augen- und Ohrenzeugen Jesu zu erkennen gibt. Er geht dann v. 5 zu dem über, was sie aus dessen Munde gehört haben, und erinnert an den Inhalt der christlichen Lehre, da-

[1]) Vgl. v. Hofmann a. a. O. I, S. 111 ff.

mit jeder darnach bemesse, ob er ein Christ sei[1]). Wer Sünde thut oder seine Sünde läugnet, hat keine Gemeinschaft mit Gott, und Christum hat nicht erkannt, wer sein Gebot nicht hält, sondern seinen Bruder haßt. Das Erstere heißt in Finsterniß wandeln und das Letztere ist ein Beweis des Wandelns in Finsterniß. Nachdem er hierauf 2, 12—14 diejenigen, für welche er jetzt schreibt und Früheres geschrieben hat, als solche bezeichnet hat, welche Christen sind, warnt er sie eben darauf hin vor Abfall zu dem, was des Christenthums Widerspiel ist, nämlich vor der Liebe der Welt, welche Widerspiel der Liebe Gottes, und vor der Verführung der Läugnung des Sohns, welche auch Läugnung des Vaters ist. Indem er dann weiter seine Ermahnung, in Christo zu bleiben, wie vorher durch die Erinnerung, daß sie Christen sind, so nun durch die Erinnerung, was wir Christen sein werden, begründet hat, sagt er 2, 28—3, 22 von dieser Christenhoffnung, wer sie habe und wer sie nicht habe. Nur der hat sie, welcher sich heiligt und seinen Bruder liebt, indem, wer sündigt, nicht Gottes, sondern des Teufels Sohn ist, und wer seinen Bruder nicht liebt, im Tode ist und nicht im Leben. Die Gabe Gottes aber, die wir schon empfangen haben, ist sein Geist, an dem wir inne werden, daß er in uns ist und wir in ihm. Daher geht der Verfasser 3, 24 dazu über, von diesem Geist zu sagen, woran man ihn erkennt. An seinen Wirkungen erkennt man ihn, nämlich am Bekenntniß des im Fleisch erschienenen Christus und an der Bruderliebe. So hat er nun im ersten Theile ausgeschieden, wem sein Beruf nicht gilt, im zweiten diejenigen, welchen er gilt, das zu bleiben ermahnt, was sie geworden sind, im dritten die Hoffnung ihnen vorgehalten, was sie sein werden, wenn sie darnach thun, und im vierten die Wirkungen benannt, an welchen das schon gegenwärtige Gut des Christen, der Geist der Wiedergeburt, ob er in ihnen ist, zu erkennen sein muß. Die Bedingung aber der Wiedergeburt ist der Glaube an Jesum. Es ist das vor allem Andern sie unterscheidende Verhalten. Was sie an ihm haben im Gegensatz zu denen, die nicht an Jesum glauben, macht den Inhalt des letzten Abschnitts 5, 1—17 aus. Sie

[1]) Vgl. v. Hofmann a. a. O. II, 2 S. 335 ff.

haben an ihm einerseits den Sieg über die Welt und die Fähigkeit, Gottes Willen zu thun, andererseits das ewige Leben und die Zuversicht zu Gott, daß er thut, was sie bitten. Sich bewahren — so faßt er in den letzten Versen Alles zusammen — ist das Thun des Christen und das ewige Leben ist sein Besitz. Wer sich also das Zeugniß nicht geben kann, daß er sich bewahrt, der soll auch nicht wähnen, daß er das ewige Leben habe; wer es sich aber geben kann, der getröste sich dieses Besitzes.

In dieser Gedankenfolge bewegt sich der Brief, dessen Zweck von dem des johanneischen Evangeliums darin verschieden ist, daß letzteres (vgl. 20, 31) den Glauben an Jesum stärken und mehren will, während jener das sittliche Verhalten aufzeigt, welches dem Glauben nothwendig und nur dem Gläubigen möglich ist. Seine Sprache erinnert, besonders von 2, 12 an, in ihren fließenden Uebergängen, in ihrer sich fortspinnenden Bewegung auffällig an die Art der Rede im Evangelium.

Die Schrift ist kein Brief im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern eine schriftliche Ansprache, welche auf Vervielfältigung berechnet und, wie aus der Stelle 2, 12—14 hervorgeht, im Anschluß an eine andere Schrift geschrieben ist. Letztere ist dann doch wohl das Evangelium. Ein Augen- und Ohrenzeuge Jesu verbreitet sich darüber, welches das Verhalten derer sei, die sich zu Jesu bekennen. Wie Gott Licht ist, so gilt es im Licht zu wandeln: dies ist der Ausgangspunkt und der wesentliche Inhalt der ganzen Schrift. Wie in dem Evangelium, was es um Christum und den Glauben an ihn ist, mittelst Zusammenstellung von Thatsachen aus der Geschichte Jesu auf den einfachsten Ausdruck gebracht wird, ähnlich ist hier, was es um den Christenstand sei, in Form ermahnender, ermunternder Lehre auf seinen einfachsten Ausdruck gebracht, und was christlich ist und was nicht, auf seinen schärfsten Gegensatz zurückgeführt. So konnte sich diese Ansprache an das Evangelium anschließen.

Ein Gegensatz gegen libertinistische Gnostiker liegt nicht etwa in solchen Sätzen, wie 2, 4 oder 3, 6, wo es heißt, daß, wer

[1]) Vgl. v. Hofmann, Encyklopädie der Theol. S. 177.

sündige, Gott nicht erkannt habe und daß, wer sage, er habe Gott erkannt und halte seine Gebote nicht, ein Lügner sei; wohl aber in 2, 18, wo auf die ἀντίχριστοι πολλοί hingewiesen wird, welche νῦν γεγόνασιν und eine Sonderlehre aufbringen, nämlich daß Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός, was Läugnung des Sohnes und damit des Vaters ist. Ihnen gegenüber mahnt der Verfasser 2, 24: ὑμεῖς ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἐν ὑμῖν μενέτω. Ferner liegt jener Gegensatz in der Erinnerung daran, ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον (4, 1) mit dem πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου, ὃ ἀκηκόατε ὅτι ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη (4, 3). Wir sehen uns hier hingewiesen auf doketisch geartete Vorstellungen von Christo, wie sie am Schluß des apostolischen Zeitalters Cerinth vertrat, welcher lehrte, daß auf Jesus, den Sohn Josephs und der Maria bei der Taufe der Erlöser aus der oberen Welt sich herabgelassen, um beim Leiden sich wieder von ihm zu trennen. Da Cerinth in dem Wirkungskreis des Johannes in Kleinasien thätig war und in Ephesus weilte, so stimmt dies zu der traditionellen Annahme der Abfassung des Briefs durch den damals in Ephesus befindlichen Apostel Johannes[1]).

Gegen solche Lehrer, wie Cerinth, konnte auch das johanneische Evangelium gerichtet sein, soferne es in dem Glauben befestigen will, daß Jesus sei ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Wenn Jesus nach dem Evangelium bezeugt, daß er, der Menschensohn, im Himmel gewesen bei Gott vor Erschaffung der Welt; wenn er sich den Sohn Gottes nennt; wenn er nach seiner Auferstehung den Jüngern seine Wundenmale zeigt und sie wissen läßt, daß nunmehr der Odem seines leiblichen Lebens heiliger Geist sei, so klingt dies wie eine Abweisung doketisch gearteter Anschauungen.

Es ist hienach wahrscheinlich, daß beide Schriftstücke von dem Apostel kurz nacheinander verfaßt sind. Eine Bekanntschaft mit dem Brief finden wir bei Papias, welcher nach Eusebius[2]) κέχρηται μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ τῆς Πέτρου ὁμοίως. Ob ihn Papias für johanneisch angesehen, ist damit freilich nicht gesagt; aber er war ihm doch das, wofür er sich gibt: die

[1]) Vgl. Huther, Die drei Briefe des Joh. S. 31. — [2]) h. e. III, 39.

Schrift eines Apostels. Die bei Polykarp c. VII vorkommende Stelle: *πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν*, sieht aus wie eine Verbindung von 2, 22 u. 4, 3. Im muratorischen Verzeichniß ist der Brief nicht eigens aufgeführt, während der 2. u. 3. Brief Joh. erwähnt sind; aber beim Evangelium ist seiner als eines Briefes des Apostels Johannes gedacht. Er galt also als solcher in der römischen Kirche; und daß er in der syrischen als authentisch angesehen wurde, beweist die Peschito, welche ihn, wie den 1. Brief Petri hat. Wie diesen rechnet ihn Eusebius zu den Homologumenen[1]) und Hieronymus[2]) sagt: Ab universis ecclesiasticis eruditis viris probatur.

Der zweite und dritte Brief des Johannes.

Während Eusebius den ersten Brief zu den Homologumenen zählt, rechnet er den zweiten und dritten zu den Antilegomenen[3]). In der Peschito finden sie sich nicht, wohl aber im muratorischen Verzeichnisse, wo es vom Brief Judä und den beiden „überschriebenen des Johannes" heißt, daß sie in öffentlichem kirchlichem Gebrauch sind als sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta[4]). Irenäus citirt als Wort des Johannes die Stelle 2 Joh. 11[5]) und 2 Joh. 7. 8[6]) als Wort desselben Johannes, der den ersten Brief geschrieben. Clemens Alexandrinus nennt den ersten Brief „den größeren"[7]), wie noch Eusebius bald *ἡ προτέρα*, bald *ἡ πρώτη* schreibt, und sagt von dem zweiten, daß er ad quandam Babyloniam, electam nomine[8]) geschrieben sei. Origenes[9]) sagt vom zweiten und dritten Brief, daß Manche sie nicht für ächt halten (*οὐ πάντες φασὶ γνησίους εἶναι ταύτας*).

Der Brief ist an eine Gemeinde[10]) gerichtet und nicht an eine

---

[1]) h. e. III, 24. 25. — [2]) de vir. ill. c. 9. — [3]) h. e. III, 25. — [4]) s. oben S. 229 f. — [5]) adv. haer. I, 163. — [6]) l. c. III, 16, 8. — [7]) strom. II, 15. — [8]) Vgl. Credner Einl. S. 689. — [9]) bei Euseb. h. e. VI, 25. — [10]) Vgl. v. Hofmann, Weiss. u. Erf. II, S. 321.

Frau mit Namen Kyria. Wie in den apokalyptischen Sendschreiben die Anrede bald an den ἄγγελος der Gemeinde, bald an die Glieder derselben insgemein gerichtet ist, so geht sie auch hier vom Singularis, von der Gemeinde zum Pluralis, zur Vielheit der Einzelnen über: erst ἐρωτῶ σε, κυρία und dann βλέπετε ἑαυτούς. Die Gemeinde oder eine Gemeinde des Herrn κυρία zu nennen, hat ebenso wenig etwas Auffälliges, als die Darstellung der Erlösung als γάμος τοῦ ἀρνίου (Apok. 19, 9) und die Bezeichnung der Kirche schlechtweg mit dem Ausdruck ἡ νύμφη (Apok. 22, 17). Neben solchen Beziehungen auf das hohe Lied wird es erlaubt sein, auf die Aehnlichkeit des Verhältnisses aufmerksam zu machen, in welchem die Namen κύριος und κυρία und in welchem die Namen שְׁלֹמֹה und שׁוּלַמִּית (Hohesl. 7, 1) zu einander stehen. Wenn ferner der Brief mit den Worten schließt: ἀσπάζεταί σε τὰ τέκνα τῆς ἀδελφῆς σου τῆς ἐκλεκτῆς, so vergleicht sich damit unschwer der Gruß am Ende des ersten Briefs Petri: ὁσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή, wo der Apostel ebensowenig irgend eine Christin ἡ συνεκλεκτή nennen, sondern, wie wir gesehen haben, nur die Gemeinde in Babylon meinen kann, welche für die ἐκλεκτοί, an welche er schreibt, eine συνεκλεκτή war und gegenüber den παρεπιδήμοις διασπορᾶς die συνεκλεκτή in Babylon d. i. Rom. Uebrigens hat das ἐν Βαβυλῶνι der petrinischen Stelle den Mißverstand des Clemens Alexandrinus verschuldet.

Auf den Inhalt gesehen ist der Brief eine Mahnung zu gegenseitiger Liebe und eine Warnung vor den πλάνοι οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί. Sie wollen überhaupt von keinem im Fleisch erscheinenden Christus wissen; daher hier das Präsens ἐρχόμενον sich findet, wo 1 Joh. 4, 2 das Perfekt ἐληλυθότα. Solche innere Feinde der christlichen Gemeinschaft sollen bei Bekennern Christi keine brüderliche Aufnahme finden[1]). Kommen sie doch, um ihre Lehre auszubreiten und mit dem Anspruch, für christliche Brüder zu gelten. Wir finden hier die beiden Stücke, die Ermahnung zu gegenseitiger Liebe und die Warnung vor den Widerchristen ebenso verbunden, wie im ersten Brief.

[1]) Vgl. v. Hofmann, Schriftbew. II, 2 S. 339 f.

Am Schluß seiner Schrift, die ein Brief im eigentlichen Sinne des Wortes ist, grüßt der Verfasser von der Gemeinde, bei der er ist, nennt aber weder sie mit Namen, noch diejenige, an welche er schreibt. Dies muß also anderweitig außer Zweifel gesetzt sein. Vielleicht gibt uns der dritte Johannesbrief, in welchem der Verfasser gleichfalls recht eigentlich Briefsteller ist, hierüber Aufschluß.

Auch sich selbst nennt der Verfasser nicht mit Namen, weder hier noch im andern Brief, sondern als ὁ πρεσβύτερος bezeichnet er sich. Wenn es Eusebius für möglich hält, daß beide Briefe von dem Presbyter Johannes herrühren, den Papias durch diese Bezeichnung von dem Apostel unterscheide, so haben wir die Unthunlichkeit dieser Unterscheidung bereits erkannt[1]). Wenn es so wäre, so müßte es Ἰωάννης ὁ πρεσβύτερος heißen, was aber wiederum auch nur möglich wäre, wenn es nur zwei dieses Namens gab, so daß er sich durch die Bezeichnung ὁ πρεσβύτερος von dem andern, der kein πρεσβύτερος, unterschied[2]). Wenn sich der Verfasser, ohne einen Namen zu nennen, ὁ πρεσβύτερος nennt, so ist er dies in so besonderem Sinne, daß die Empfänger keines Namens bedürfen, sondern den Verfasser daran erkennen. Dies ist nur erklärlich, wenn er πρεσβύτερος nicht in dem Sinne ist, wie jede Gemeinde ihre Presbyter hatte, sondern wenn er für die Kirche ist, was ein Gemeindeältester für die Gemeinde war; wenn er also ein Aeltester der Kirche, Apostel ist. Dann aber muß es sich weiter so verhalten, daß er nicht ein Apostel ist unter mehreren, die vorhanden waren, sondern der Apostel, außer dem es keinen gab, so daß man an keinen anderen denken konnte, als an ihn. Nun gleichen aber diese Briefe nach Form und Inhalt jenem johanneischen Schriftstück in auffälligster Weise, das wir für einen eigentlichen Brief nicht ansehen konnten. Es werden also beide Briefe aus einer Zeit sein, wo Johannes allein noch übrig stand aus der ganzen Apostelzahl. Nun hat der Apostel Johannes zuletzt in Kleinasien und zwar in Ephesus gelebt[3]). Von dort schreibt er an eine an-

[1]) S. oben S. 272. — [2]) Vgl. v. Hofmann, Encykl. S. 189 f. — [3]) S. oben S. 336.

andere Gemeinde Asia's. Beide Briefe machen den Eindruck, das Werk eines Greises zu sein.

Daß der dritte Brief zu derselben Zeit geschrieben ist, wie der zweite, läßt schon sein gleicher Schluß erwarten. Die Worte ἔγραψά τι τῇ ἐκκλησίᾳ v. 9 beziehen sich auf den zweiten Brief. Denn es ist nicht gesagt, daß dieser an die Gemeinde gerichtete Brief ein von Diotrephes unberücksichtigter Empfehlungsbrief gewesen, sondern der Briefsteller wendet sich unter Bezugnahme auf seinen an sie gerichteten Brief an ein Mitglied der Vorsteherschaft, Cajus, weil Diotrephes, an den er sich damit zu wenden hätte, nichts auf sein Wort gibt und die von ihm empfohlenen Brüder nicht aufnimmt und Anderen wehrt, sie aufzunehmen. Es sind solche Brüder gemeint, wie sie nun dem Cajus empfohlen werden, die zur Ausbreitung des Namens Christi ausgezogen sind, ohne von den ἐθνικοῖς etwas zu nehmen, also unentgeltlich in heidnischer Bevölkerung — heidnisch im Gegensatz nicht zu jüdisch, sondern zu christlich — Christum zu verkündigen. Diotrephes scheint solche Missionare nicht geduldet zu haben, um derentwillen leicht Ungelegenheiten erwachsen konnten. Diejenigen, von welchen hier die Rede ist, sind aus der Gemeinde des Cajus in die des Verfassers gekommen und haben seine Liebe gerühmt. Sie kehren jetzt dorthin zurück und Cajus soll für die Fortsetzung ihrer Missionsreise Sorge tragen.

Da von einem sogenannten Presbyter Johannes keine Rede sein kann, so können die Briefe, wenn sie nicht vom Apostel Johannes herrühren, nur unter seinem Namen gedichtet sein. Allein in späterer Zeit, wo es solche Missionare, wie die im dritten Briefe erwähnten, nicht mehr gab, wäre die Erdichtung eines solchen Schreibens ganz zwecklos, vollends, da doch die Verfasserschaft des Apostels aus der Selbstbezeichnung ὁ πρεσβύτερος nur zu errathen wäre.

Die Offenbarung des Johannes.

Nur mittelbarer Weise läßt sich der Apostel Johannes als Verfasser des Evangeliums und der Briefe erkennen. Wie steht es nun mit der Apokalypse? In der Ueberschrift derselben 1, 1 heißt es: ἐσήμανεν τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ; aber damit ist ebensowenig, wie 1, 9; 22, 8 unzweideutig gesagt, daß dieser Johannes der Apostel sei; und wenn hinter Ἰωάννῃ folgt ὃς ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, so kann damit nicht ein μαρτυρεῖν früherer Zeit gemeint sein, sondern nur dasjenige, welches mit dem so überschriebenen Buch selbst geschieht; denn sonst würde ein Mittelglied fehlen zwischen ἐσήμανεν und ὁ ἀναγινώσκων, indem doch, was Jesus dem Johannes gezeigt hat, erst aufgeschrieben, kund gemacht sein muß, ehe man lesen kann, was der Prophet gesehen hat[1]). ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ ist hier, wie auch sonst in dem Buch (vgl. bes. 19, 10) das Zeugniß, welches Jesus gibt und nicht welches über ihn abgelegt wird, ebenso wie ὁ λόγος τοῦ θεοῦ das Wort, das Gott geredet. Auf den Irrthum, als sei bei dem μαρτυρεῖν an das johanneische Evangelium zu denken, kam man, weil man ὅσα εἶδεν mit dem Vorhergehenden verband. Es ist aber zu dem Folgenden zu ziehen und zu verbinden ὅσα εἶδεν, μακάριος ὁ ἀναγινώσκων. Dem ὅσα εἶδεν steht dann parallel τοὺς λόγους τῆς προφητείας. Bei dieser Verbindung bekommt erst das Folgende seine rechte Gliederung.

An diese Ueberschrift, welche sich denen der alttestamentlichen prophetischen Bücher vergleicht, schließt sich nun aber, wie die Grußüberschrift eines Briefs Ἰωάννης ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ. Er widmet sein Buch zunächst einer Siebenzahl von Gemeinden; denn sieben Gemeinden in Asia ist es bestimmt. Da er sie da, wo er sich an sie wendet, um ihnen das Buch zuzueignen, nicht mit Namen nennt, sondern an sie mit der Voraussetzung schreibt, daß sich von selbst verstehe, welches die sieben Gemeinden Asias seien, so müssen sie damals eben solche Mittelpunkte der

[1]) Vgl. v. Hofmann, Weiss. u. Erf. II. S. 308.

Christenheit dieser Provinz gewesen sein und ebenso die ganze Christenheit derselben umschlossen haben, wie es etwa für Paulus eins und dasselbe war, ob er an die Gemeinden von Korinth oder an die Christenheit Achajas schrieb[1]). Indem er sein Buch den sieben Gemeinden Asias widmet, muß er es der Christenheit überhaupt bestimmt haben. Wer ist nun aber dieser Johannes, welcher ohne nähere Selbstbezeichnung sein Buch der Gesichte diesen Gemeinden widmet, so daß er voraussetzt, sie wissen, von wem das Buch ausgeht, sobald er sich nennt? Die früheste Antwort hierauf gibt Justinus Martyr, wenn er sagt[2]): *καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσειν ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χριστῷ πιστεύσαντας προεφήτευσε.* In dem muratorischen Kanon wird von demselben Johannes, von dem erzählt ist, wie er sein Evangelium verfaßt, und von dem angeführt wird, wie er seinen Brief begonnen, berichtet, er habe auch an sieben Gemeinden Briefe geschrieben, aber so, daß dieselben damit der ganzen Christenheit galten. Selbstverständlich ist hier, daß der Apostel Johannes für den Verfasser gilt. An einer späteren Stelle indeß, wo das Verzeichniß besonders auf die Apokalypse zu sprechen kommt, heißt es, daß dieses Buch quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. Wenn in der Peschito die Apokalypse ursprünglich fehlte, so erkennt man aus dieser Thatsache nur so viel, daß man in der syrischen Kirche sich bedacht hat, das Buch öffentlich in der Kirche zu gebrauchen; aber darüber, was man dort über des Buches Herkunft dachte, erhellt nichts daraus. Wie wenig der apostolische Ursprung des Buchs auch nur irgend bezweifelt wurde, kann man besonders bei Irenäus und Tertullian sehen. Ersterer[3]) bezeichnet nicht nur gelegentlich die Apokalypse als ein Buch Johannis, des Jüngers Jesu, sondern beruft sich auch bei Gelegenheit der Frage, ob die am Ende des 13. Kap. angeführte Zahl 666 oder 616 sei, wie auf die ältesten Handschriften, so auch noch auf das Zeugniß derer, welche den Johannes selbst gesehen haben (*τῶν κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότων*). Auch

[1]) Vgl. v. Hofmann, Verm. Aufs. S. 135. — [2]) dial. c. 81. — [3]) adv. haer. V, 30, 1 (Euseb. h. e. V, 8).

gibt er gelegentlich die Zeit näher an, wann Johannes diese Gesichte geschaut habe, nämlich gegen das Ende der Regierung des Domitianus (πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετ. ἀρχῆς). Wenn nun die Gemeinde zu Lugdunum, deren Bischof Irenäus war, in ihrem Schreiben über ihre Verfolgung ungemein viel Beziehung nimmt auf die Apokalypse, so werden wir berechtigt sein, dabei vorauszusetzen, daß der Gemeinde das Buch für ein Werk desselben Verfassers galt, als welches es Irenäus bezeichnet hat. Ebenso selbstverständlich wie dem Irenäus ist es auch dem Tertullian, daß Johannes, der Apostel, der Verfasser ist. Er gebraucht das Buch ungemein viel[1]) und nimmt es für ausgemacht an, daß der Johannes, welcher es geschrieben, der Apostel sei. Nur von Marcion sagt er, daß er von der Apokalypse nichts wissen wolle, so zwar, daß man sich ihm gegenüber nicht auf das Verhältniß jener sieben Gemeinden Asias zum Apostel beziehen könne, von welchem die apokalyptischen Sendschreiben zeugten[2]). Hienach hat also Marcion nicht nur der Apokalypse die Aufnahme in den Kanon seinerseits verweigert, sondern auch die apostolische Abfassung des Buchs verneint. Aber dieser bloß dogmatische Widerspruch bedeutet nur so viel als etwa der Widerspruch der Aloger gegen die Aechtheit der johanneischen Schriften überhaupt. Die allgemeine Verbreitung der Annahme, die Apokalypse sei vom Apostel Johannes, wird durch die Läugnung eines Marcion nicht beeinträchtigt.

Fragt man nun nach dem Grund, auf welchem jene Annahme beruhte, so ist es von Belang, wie man dort, wo das Buch entstanden sein soll, darüber berichtet war. Wir wenden uns daher besonders Asia proconsularis und den Gemeinden zu, welchen das Buch zunächst bestimmt gewesen. Wenn irgendwo, so mußte man dort eine gesicherte Ueberlieferung über des Buches Ursprung haben; und was man sonst in der Christenheit darüber dachte, wird man immer zurückführen müssen auf Kunde von dorther. Da erinnern wir uns, daß jene im dialogus Justins dargestellte Disputation mit Tryphon in Ephesus stattgefunden hat; und wenn anders die obige Angabe des Irenäus über die Abfassungszeit der Apokalypse richtig

[1]) contra Marc. III, 14. 24; scorpiace c. 12; de pud. 19 u. aa. St. — [2]) contra Marc. IV, 5.

ist, so liegen zwischen dieser und jener Disputation nur etwa 45 Jahre. Dem Justinus gleichzeitig lebte Melito von Sardes, welcher ein Buch zur Auslegung der Apokalypse geschrieben hat[1]), was doch ein sicheres Zeichen ist, daß er es für das geachtet hat, wofür es sich gab und wofür es galt; und wiederum wenig später ist Irenäus aus Smyrna nach Gallien gekommen, welcher sich, wo es sich um Fragen über die Apokalypse handelte, auf das Zeugniß von Zeitgenossen des Apostels berufen konnte. Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, als Polykrates von Ephesus in seinem Brief an Viktor von Rom von Johannes redete, nannte er ihn den Apostel, welcher Hoheprieſter gewesen und Zeuge und Lehrer[2]). Man versteht es nicht, was es mit diesem Hoheprieſterthum auf sich haben soll, wenn damit nicht darauf angespielt wird, daß der alttestamentliche Hoheprieſter den Willen der Gottheit erforschte, es in seinem Amte lag, zu weissagen, worauf bekanntlich auch im Evangelium Johannis 11, 51 Bezug genommen ist. Verstehen wir den Polykrates in diesem Sinne, so nennt er den Johannes als Propheten der apokalyptischen Gesichte Hoheprieſter, als Verfasser des Evangeliums den Zeugen, den Lehrer mit Rücksicht auf seinen Brief. Bedeutsamer ist, daß eben jetzt im montanistischen Streit beide Theile auf die Apokalypse sich berufen mit gleich sicherer Anerkennung des apostolischen Ursprungs. Eusebius[3]) sagt von Apollonius, daß er in seiner Schrift gegen die Montanisten viele Zeugnisse aus der Apokalypse entnommen, daß er auch von einer zu Ephesus durch Johannes geschehenen Todtenerweckung erzählt. Daraus erhellt, daß Apollonius in der Apokalypse eine Schrift des Apostels Johannes gesehen. Nun berichtet aber auch Eusebius[4]), daß Theophilus von Antiochien die Apokalypse viel gebraucht habe. Wir werden also, was wir in vielen Spuren für die allgemeine Geltung der Apokalypse erkannt haben, in gleicher Weise auch von der syrischen und antiocheniſchen Kirche annehmen dürfen. Am Wichtigsten aber ist, daß wir von Justin an bis auf Apollonius und Polykrates gerade aus Kleinasien aus den Gemeinden, welchen

[1]) Euseb. h. e. IV, 26. — [2]) Euseb. III, 31, 3; V, 24, 3. — [3]) V, 18. — [4]) IV, 24.

das Buch zunächst galt, unzweideutige Beweise seiner Aechtheit haben.

Man darf diese Zeugnisse nicht in solche eintheilen wollen, welche für die Herkunft des Buchs aus der apostolischen Zeit und solche, welche für seine Abfassung durch den Apostel Johannes sprechen, oder in solche, welche für das Ansehen sprechen, das dieses Buch in der Kirche gehabt, und solche, welche für das Apostolat seines Verfassers Zeugniß gäben. Man muß nicht jedes Zeugniß einzeln für sich nehmen, sondern sie ansehen als auf uns gekommene Spuren der durch die damalige Kirche verbreiteten Meinung, welche ebenso in der Heimath des Buchs als in der übrigen Christenheit verbreitet war. Erst die Bekämpfung der Montanisten und der Wunsch, der montanistischen Berufung auf die Apokalypse sich zu entledigen, führte zu solchem Widerspruch, wie ihn Cajus[1]), oder wie ihn die Aloger[2]) erhoben. Wenn letztere den apostolischen Ursprung der johanneischen Schriften überhaupt nicht zuließen, so sagte Cajus wenigstens von der Apokalypse, sie sei von Cerinthus untergeschoben, ohne irgendwelchen geschichtlichen Grund. Aber eine ähnliche Absichtlichkeit brachte zu einer ähnlichen Aeußerung auch den Dionysius von Alexandrien[3]), welcher die Apokalypse in ein zweifelhaftes Licht zu stellen suchte, indem er behauptete, es habe doch Manche gegeben, welche das Buch durch und durch für unvernünftig erklärten u. dgl. Dies sagt er, um dem Bischof Nepos den Chiliasmus auszureden. Auch meint er, das Buch könne ja von einem anderen Johannes, der in Asia gelebt habe, sein, wie es ja in Ephesus zwei Johannes gegeben habe; man zeige zwei Gräber eines Johannes. Eusebius nimmt diese Aeußerung auf und bringt sie mit jener mißverstandenen Stelle des Papias[4]) zusammen, aus welcher wohl auch die Vermuthung des Dionysius stammt. Nach Origenes[5]) ist derselbe Johannes, welcher das Evangelium geschrieben hat, auch Verfasser der Apokalypse, und Hippolytus[6]) bezweifelt es gar nicht, daß der Johannes der Apokalypse Johannes der Apostel

---

[1]) Euseb. h. e. III, 28. — [2]) Epiphanius haer. LI, 3. — [3]) Euseb. h. e. VII, 25. — [4]) S. oben S. 272. — [5]) Euseb. h. e. VI, 25. — [6]) de Christo et antichristo 36.

sei. Die geschichtliche Ueberlieferung, welche das Buch letzterem zuweist, bleibt also immer fest stehen.

Nach 1, 9 befand sich der Verfasser, als er diese Gesichte schaute, auf Patmos im ikarischen Meer διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ. Wenn man meint, in letzteren Worten liege nichts weiter, als daß Patmos der von Gott selbst bestimmte Ort gewesen, wo der Seher seine Offenbarung empfangen sollte, und sich hiefür auf 1, 2 beruft, welche Stelle jenen Worten zu nahe stehe, um nicht vorzugsweise denselben zur Erklärung zu dienen, so ist hiegegen zu bemerken, daß der Ausdruck ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ zu allgemein ist, als daß er auf eine einzelne, auf die hier gerade vorliegende Offenbarung gedeutet werden könnte, ohne durch seine nächste Umgebung und Beziehung beschränkt zu sein. An und für sich könnten die fraglichen Worte, wenn man Stellen wie Phil. 2, 30 vergleicht, allerdings bedeuten, das Wort Gottes, soferne es verkündigt sein wollte, habe den Johannes nach Patmos geführt. Aber wozu nennt er sich dann gerade hier den Genossen derer, an welche er schreibt, ἐν τῇ θλίψει? Da liegt doch kein anderer Gedanke so nahe, als daß ihn das Wort Gottes, welches er verkündigte, in eine Trübsal gebracht, also von den Gemeinden hinweg, in welchen er thätig gewesen, auf die wüste Insel Patmos. Und wenn wir dann vollends die Stelle 20, 4 vergleichen, wo von denen die Rede ist, welche enthauptet worden διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, so kann über das richtige Verständniß jener Worte kein Zweifel mehr obwalten. Nur darüber könnte man in Unsicherheit bleiben, ob Johannes als Flüchtling oder als Verbannter nach Patmos gekommen. Letzteres ist aber schon deßhalb das Wahrscheinlichere, weil Patmos ein ödes, menschenleeres Eiland war. Und nur so verstanden ist auch die Ortsangabe von Belang für die Leser dieser Gesichte, indem sie sofort den Gedanken erweckt, daß dem Apostel zum Trost um sein Geschick die Offenbarung zu Theil geworden, welche er berichtet. Aber es deuten dahin auch die gelegentlichen Angaben von Irenäus und Clemens Alexandrinus, Tertullian[1]) und Origenes[2]) sagen

[1]) de praescriptt. haer. 36. — [2]) Comm. in Matth. Tom. XIV, 6 (Opp. III, 719 sq).

es geradezu. Clemens und Origenes nennen den Kaiser nicht, unter dem es geschah, aber Irenäus und Tertullian nennen den Domitianus. Nach Tertullian war Johannes zuvor in Rom gewesen, wo er in siedendem Oel hatte umgebracht werden sollen. Wir erinnern uns daran, daß Domitian, was sich an Gliedern des davidischen Hauses in Judäa noch vorfand, nach Rom bringen ließ, sowie, daß er Christen, besonders Römer, welche zum Christenthum übergetreten waren, weil sie dieser, wie man meinte, jüdischen Sekte sich angeschlossen hatten, hinrichten ließ und verbannte[1]). Aber wenn auch die Angaben eines Irenäus und Tertullian und Origenes in letzter Stelle aus der Apokalypse selbst erwachsen sein sollten, so würde uns dies doch nicht hindern, eben auf Grund der hier vorliegenden Worte der Apokalypse zu sagen, der Verfasser habe sich zur Strafe für die Verkündigung des Wortes auf dieser öden Insel als seinem Verbannungsorte befunden, als ihm widerfuhr, was die Worte sagen: *ἐγενόμην ἐν πνεύματι κτλ.*

Zu der Zeitbestimmung, auf welche wir durch die Ueberlieferung geführt wurden, paßt der Zustand der Gemeinden, welchen zunächst dieses Buch zugeht. In Ephesus und Pergamum finden wir Nikolaiten, welche lehren *φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι*, also vorgeben, man könne den Namen Christi bekennen und dabei in heidnischer Weise leben, indem man gerade dadurch Satan zu Schanden mache. Dies erinnert an den Brief Judä, welcher von dieser Verkehrung des Christenthums zu einer Theorie der Unsittlichkeit in einer Weise redet, daß man sieht, wie sie eben erst aufgekommen, während sie für Johannes nichts Neues mehr ist. Neuerdings verstand man darunter trotz Stellen wie 1 Kor. K. 6. 7; 8—10 den Paulinismus; ja Volkmar[2]) unter dem *ψευδοπροφήτης* 16, 13 den Apostel Paulus! Wenn übrigens der Verfasser die Anhänger dieser Lehre Nikolaiten[3]) nennt, so ist die Meinung, daß dies kein eigentlicher, sondern nur ein symbolischer Name sei, schon deßhalb höchst unwahrscheinlich, weil er bereits im Schreiben an die ephesische Gemeinde vorkommt, wo nichts vorhergeht oder dabei steht,

---

[1]) Dio Cassius 67, 14; 68, 1. — [2]) Vgl. dessen Commentar S. 197 f. — [3]) Vgl. v. Hofmann, Weiss. u. Erf. II, S. 323.

was eine nur symbolische Benennung erkennen oder verstehen ließe. Man hielt *Νικολαός* für eine Uebersetzung von בִּלְעָם, also die Nikolaiten für Bileamiten, dazu veranlaßt durch die Zusammenstellung der Lehre Bileams und der nikolaitischen Lehre, welche im Schreiben an die Pergamener vorkommt. Aber *Νικολαός* ist kein Volksverderber, und בִּלְעָם nicht aus בִּלַּע und עָם zusammengesetzt, sondern eine Bildung aus בָּלַע mit ם, wie אֲבִיָּם[1]). Wie sollte Johannes die Sekte da, wo er sie zuerst nennt, mit einem Namen bezeichnen, den er zuerst für sie macht, oder wenn sie auch schon Bileamiten hießen, wie würde er diesen Namen ins Griechische übersetzen! Es hat eine Sekte unter dem Namen Nikolaiten gegeben, und es ist nur zweifelhaft, wer jener Nikolaus gewesen, auf welchen sie sich zurückführten.

Zu obiger Zeitbestimmung stimmt ferner die Stelle 11, 8, laut welcher Jerusalem *καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος κτλ.* Denn Jerusalem kann hier nur deßhalb so genannt sein, weil es eine Zerstörung erfahren hat, wie Sodom und ein Gericht wie Aegypten. Die große Stadt liegt zerstört zur Zeit dieses Gesichts, weil sie der Gemeinde des Herrn die Anerkennung versagt hat, und wie einst Lot errettet worden ist aus Sodom und Israel ausgeführt aus Aegypten, so sind auch die Bekenner Christi dem Geschick Jerusalems entgangen, und aus der Dienstbarkeit, in welcher sie sich dort befunden hatten, durch Gottes Gericht freigekommen[2]).

Für die Frage nach der Abfassungszeit bedeutsam ist ferner die Stelle 18, 20, wonach die Apostel im Allgemeinen schon zu den Todten gerechnet werden, besonders aber die Ueberschriften der Sendschreiben, soferne die Art und Weise, wie in diesen Ueberschriften der *ἄγγελος* der Gemeinde angeredet und für den Zustand seiner Gemeinde verantwortlich gemacht wird, eine schon mehr monarchische Verfassung der Gemeinden erkennen läßt[3]). Wenn wir aber mit der Gemeindeverfassung, wie wir sie aus den paulinischen Briefen kennen, eine Veränderung in der Richtung erfolgt sehen,

---

[1]) Vgl. v. Hofmann a. a. O. — [2]) Vgl. v. Hofmann, Schriftbew. II, 2 S. 683. — [3]) Vgl. v. Hofmann, Vermischte Aufsätze S. 136 f.

daß Einer sonderlich die Verantwortlichkeit hat, welche anfänglich einer Mehrzahl von Aeltesten gleichmäßig obgelegen hatte, so ist dies ein Beweis dafür, daß die Apokalypse nicht schon wenige Jahre nach den Briefen an Timotheus und Titus, nicht zur Zeit des jüdischen Kriegs verfaßt sein kann[1]). Freilich wäre dieser Beweis hinfällig, wenn man sich unter diesen ἄγγελοι Geister zu denken hätte, welche in dem Sinn Engel der Gemeinden wären, wie 16, 5 von einem Engel des Wassers und 14, 8 von einem Engel, welcher Macht hat über das Feuer, die Rede ist, oder wenn der Engel einer Gemeinde ihr Gemeingeist wäre und die Anrede an ihn der einheitlichen Gesammtheit derselben gälte. Allein Beides ist nicht nur der heiligen Schrift schlechthin fremd und fremdartig, sondern auch mit dem Inhalt der Sendschreiben selbst unverträglich. Denn einem Geist im ersteren Sinne könnte nicht gesagt sein, er solle treu sein bis in den Tod (2, 10), oder er habe den Glauben Jesu nicht verläugnet in Verfolgungszeit (2, 13; 3, 8) und dergleichen; und 2, 20 ist nach der allein richtigen Lesart die Lügenprophetin, wegen deren der Engel der Gemeinde von Thyatira gestraft wird, sein Weib genannt. Dies Letztere, und daß 3, 2 dem Engel der Gemeinde von Sardes eine Weisung zugeht, wie sie nur dem für die einzelnen Gemeindeglieder Verantwortlichen zugehen kann, widerstreitet auch der anderen Annahme. Sprachlich kann der Ausdruck „Engel einer Gemeinde" nur ebenso gemeint sein, wie der Ausdruck „Engel des Wassers". Ist unter Letzterem der zu verstehen, welcher von Gott bestellt ist, die Gewässer zum Gebiet seines Waltens zu haben, so ist unter Ersterem Einer zu verstehen, welcher von Gott bestellt ist, eine Gemeinde zu verwalten; jenes aber ist Sache eines Geistwesens, dieses dagegen Sache eines Menschen. Es bleibt also dabei, daß hier ἄγγελος Bezeichnung derselben Stellung ist, für welche sonst die Namen προϊστάμενοι, ἡγούμενοι, ποιμένες, ἐπισκοποι gebraucht werden, nur daß, wie gesagt, zwischen der Zeit, welche wir aus den paulinischen Briefen kennen, und der, in welcher die Apokalypse geschrieben ist, eine Fortbildung stattgefunden hat, vermöge deren nicht das Presbyterium unterschieds-

[1]) Vgl. v. Hofmann a. a. O.

los die Gemeinde zu verwalten hat, sondern Einer, welcher κατ' ἐξοχήν das war, was die Anderen Alle auch hießen.

Doch man macht gegen die Annahme der Abfassung der Apokalypse unter der Regierung Domitians den Umstand geltend, daß nach K. 11, 1 der Tempel noch stehe. Allein es ist nicht der Tempel gemeint, welcher durch den jüdischen Krieg zerstört worden, sondern die Stätte der Christenheit der letzten Tage. Will ja doch das ganze 11. Kap. bis v. 13 eine Anschauung geben von dem Stande der Dinge in der h. Stadt, wie er ist unmittelbar vor dem Eintritt des letzten Wehe. Zur Zeit des jüdischen Krieges, während welcher die Apokalypse verfaßt sein soll, war im Tempel Jerusalems keine Gemeinde Gottes mit solchen Zeugen Gottes, wie sie das 11. Kapitel schildert, sondern er war der Ort der ärgsten Gräuel. Wir haben bereits gesehen, daß die 11, 8 enthaltene Bezeichnung Jerusalems sich nur begreift, wenn diese Gesichte geschaut sind, nachdem über Jerusalem das Gericht ergangen war.

Dem Zeugniß des Irenäus über die Abfassungszeit der Apokalypse widerspricht auch nicht die Stelle 17, 10[1]). Man deutet die sieben Häupter des Thieres auf die sieben ersten römischen Kaiser von Augustus an. Von diesen sind — sagt man — fünf bereits gestorben, der sechste regiert jetzt, der siebente wird nur kurze Zeit bleiben, der achte ist schon da gewesen und kommt wieder. Da soll dann Galba der zur Zeit des Gesichtes regierende, Nero der fünfte und achte sein. Aber es bleibt doch schon sehr zweifelhaft, ob ein Zeitgenosse Neros, wie Schriftsteller des vierten Jahrhunderts, die Cäsaren von Augustus an gerechnet haben würde, da Suetonius und, was noch mehr sagen will, Josephus die Reihe derselben verständiger Weise mit Julius Cäsar beginnen. Ein anderes Bedenken ist, daß es vom siebenten heißt, er werde nur kurze Zeit bleiben, und nicht vielmehr vom sechsten oder doch vom sechsten auch. Und warum mußte überhaupt ein Kaiser dazwischenkommen nach Galba, welcher damals regierte, und vor Nero, welchen der Seher zurückerwartet haben sollte? Oder wenn die Zahl sieben voll werden mußte, warum folgte er nicht lieber der Zählung der

[1]) Vgl. v. Hofmann, Weiss. u. Erf. II, S. 304 f.

Cäsaren, welche wir bei Josephus und Suetonius finden? Wußte er vielleicht, daß Galba gestürzt werden sollte, ehe man in Rom selbst ernstliche Besorgnisse darüber hegte? Und war er etwa über die Zustände Roms besser unterrichtet als über die von Jerusalem? Wie bei der angeblichen Abfassung des Buches Daniel unter Antiochus Epiphanes, käme es auch hier darauf an, den Zeitpunkt der Entstehung aus den Umständen, welche das Buch verrathen soll, genau zu ermitteln. Aber man wird klug daran thun, bei einem allgemeinen Ergebnisse, wie dem, daß das Buch unter Galba geschrieben sei, einfach stehen zu bleiben. Wie dasselbe Geltung gewinnen konnte, während doch schon wenige Monate später ein achter Kaiser aufkam, welcher vom fünften verschieden war, bleibt ebenso unerklärt, wie eine ganz ähnliche Frage über das Buch Daniel. Die Annahme seiner Entstehung in der Zeit zwischen Nero und Vespasian, mag man nun unter dem sechsten Galba verstehen, oder Vitellius oder Vespasian, ist in der That unhaltbar. Sie ruht von den angegebenen Schwierigkeiten, in welche man sich bei derselben verwickelt, ganz abgesehen, auf einer durchaus unerwiesenen Annahme. Denn nichts weiter als eine unerwiesene Voraussetzung ist es, daß man unter den sieben Häuptern des Thieres die sieben ersten römischen Kaiser zu verstehen habe.

Aber ist es möglich, daß das Buch vom Apostel Johannes verfaßt ist und ist sein Gesammtinhalt der Art, daß es gegen Ende der Regierung Domitians verfaßt sein kann? Wir vergegenwärtigen uns, um diese Fragen zu beantworten, seinen Inhalt und Gedankengang!

Nach den die Widmung des Buchs dieser Gesichte für diejenige Christenheit, welche dem Seher zunächst steht, enthaltenden Versen 1, 4—8 beginnt mit v. 9 die Erzählung, wie er auf Patmos am „Tage des Herrn" in Verzückung gerathen. Zu dem Ausdruck ἡ κυριακὴ ἡμέρα vergleichen wir Ausdrücke wie κυριακὸν δεῖπνον 1 Kor. 11, 20. Darnach ist ἡ κυρ. ἡμ. nicht der Geburtstag des Herrn, sondern derjenige Tag, welcher in seiner Beziehung auf den Herrn seine Besonderheit hat im Unterschied von einem gewöhnlichen Tag. Dies kann entweder ein Tag des Jahres sein oder ein Tag der Woche. Im ersteren Fall wäre es allerdings

der Tag der Auferstehung Jesu. Nun kommt aber bereits im neuen Testament vor, daß die Christen am ersten Tag (der jüdischen Woche) sich gemeindlich versammelten (Akt. 20, 7; 1 Kor. 16, 2), und dieser Tag heißt dann „der Tag des Herrn", ἡ κυριακὴ ἡμ. Hiernach glauben wir, daß auch hier ἡ κ. ἡμ. Bezeichnung eines Wochentags ist, welcher gegenüber den anderen Tagen nach dem Herrn benannt ist, gegenüber dem Sabbath, welcher der Tag Jehova's gewesen. Daß aber Johannes und zwar nicht in unmittelbarer Verbindung mit der Angabe des Orts auch den Tag bezeichnet, an welchem er diese Offenbarung erhalten, dies erklärt sich eben aus der Bedeutung des Tages. Er mußte an dem Tage, wo die Christen sich versammelten, der gemeindlichen Versammlung entbehren. Da wird ihm zum Trost diese Offenbarung über des Herrn Zukunft. An diesem Einen Tag erhielt er diese ganze Folge von Gesichten. Die Verzückung, in die er gerieth, hob damit an, daß er hinter sich rufen hörte, was er zu sehen bekommen, solle er diesen sieben Gemeinden schriftlich zugehen lassen. Als er sich wandte, nach dem zu sehen, der ihm dies zurief, sah er eine mächtige Menschengestalt, deren Erscheinung ein Bild der Heiligkeit und Furchtbarkeit war, inmitten von sieben Leuchtern, dem Bild der sieben Gemeinden, welche selbst wieder die ganze Christenheit vertreten, und mit sieben Sternen als einem Reif in seiner Hand, dem Bild der ἄγγελοι dieser Gemeinden. Es ist der, welcher todt war und ewig lebt, als Haupt der von ihren Vorstehern verwalteten Gemeinde. Ihn hört er sagen, was den ἄγγελοι geschrieben werden soll. Ihre Person geht es an, Lob oder Tadel, Verheißung und Drohung, aber zugleich wird ihren Gemeinden gesagt, wie es mit ihnen steht. Wenn am Schluß jedes Sendschreibens sich wiederholt ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις, so heißt dies, daß es Jeden angeht, sich das gesagt sein zu lassen, was der Herr den Gemeinden sagt. Es schreibt diesmal nicht Johannes, der Apostel, sondern der Geist der Weissagung redet durch ihn. Den sieben Gemeinden gelten die Sendschreiben zunächst. Soferne sich aber in dem, was der Seher 1, 12 schaute, ein Bild des Herrn in seinem Verhältniß zur Christenheit, zur Kirche überhaupt darstellt, sind wir berechtigt, die nächste Bedeutung, welche diese

Sendschreiben für jene Gemeinden hatten, zu überschreiten und ihnen eine Bedeutung für die Kirche überhaupt zu geben; aber für die in die Völkerwelt gestellte Kirche; denn wir müssen bedenken, daß die sieben Gemeinden heidenchristliche sind. Und nehmen wir auf die Ueberlieferung Rücksicht, daß Johannes diese Gesichte am Ende der Regierung Domitians geschaut, so fügen wir hinzu, daß es damals eine christliche Kirche innerhalb des jüdischen Volks nicht mehr gab. Hienach sind wir also berechtigt zu sagen, die in die Völkerwelt gestellte Kirche solle sich gesagt sein lassen, was hier der Herr durch Johannes den Gemeinden Asias gesagt hat. Aber dies führt uns nicht auf den Gedanken, als müßte die Mannigfaltigkeit des kirchlichen Lebens jederzeit gerade in sieben solchen Gestaltungen sich ausgeprägt finden, wie sie die Sendschreiben schildern, oder als müßte die Geschichte der Kirche so verlaufen, daß sieben solche Gestaltungen des kirchlichen Lebens auf einander folgten. Letzteres ist schon darum unberechtigt, weil für alle sieben Gemeinden der Herr gleichermaßen nahe ist und es nicht erst für die Gemeinde in Philadelphia gilt, daß ihr eine Stunde der Anfechtung bevorsteht, nämlich jene letzte, schwerste Anfechtung. Alle sieben Gemeinden stehen sich darin gleich, daß sie Gemeinden der kirchlichen Gegenwart sind, wie sie von da an besteht bis zu Jesu Wiederoffenbarung. Ein früher oder später in dieser Zeit der Heilsgegenwart zu unterscheiden, ist man nicht berechtigt. Wir begnügen uns also mit dem Resultat, daß die in die Völkerwelt gestellte Kirche, neben welcher Israel noch die Gemeinde Satans ist, also die Kirche diesseit der großen Anfechtung, die über die Erde kommen wird, sich dies je an ihrem Theil gesagt sein lassen soll, was den sieben Gemeinden gesagt wird, es sei nun tröstlicher oder strafender Natur, Verheißung oder Drohung, Tadel oder Lob. Je nachdem sie jeweilig und örtlich beschaffen ist, gilt ihr das Eine oder Andere. Je nachdem sie aber beschaffen ist, wird sie in den Sendschreiben finden, was ihr noth thut, um sie in die rechte Verfassung zu setzen für das Hören und Lesen der folgenden Gesichte d. h. in die rechte Verfassung, um der Zukunft des Herrn zu gedenken.

Nach 4, 1 ist der Seher verzückt an den Ort, wo Gott thront. Des Thronenden Rechte hält eine vollbeschriebene Schrift, die sieben

Siegel trägt, welche gelöst sein müssen, ehe die Schrift zu lesen ist. Der Sohn Davids erscheint auf des Thrones halber Höhe, nachdem er seinen Sieg gewonnen, die Siegel zu lösen. Was auf die Lösung der vier ersten folgt, stellt dar, daß das Evangelium sieghaft ausgeht in die Welt, daß Krieg, Theurung, Seuche sein werden, ohne daß damit das Ende herbeikommt. Dies Letztere, daß damit das Ende noch nicht gegeben ist, stellt sich dar in dem Ruf der um des Evangelium willen Getödteten (6, 10: ἕως πότε οὐ κρινεῖς κτλ.), welcher bei Lösung des fünften Siegels erschallt. Bei der sechsten Siegelöffnung schaut dann der Seher das, wonach diese begehren: den Weltuntergang, mit welchem die Schrecken des Gerichts über die Menschen kommen. Ehe das siebente Siegel gelöst wird, sieht Johannes einerseits auf Erden, wie vor Beginn des Sturmes, der über sie kommen will, eine Zahl der Knechte aus dem Zwölfstämmevolk Israel auf ihren Stirnen die Siegel Gottes empfangen, als welche bestimmt sind, dem, was da kommt, entnommen zu sein und es zu überwähren, andererseits im Himmel eine zahllose Menge aus allen Völkern, die aus der großen Drangsal der letzten Tage durch den Tod zu Gott gekommen sind. Diese sind die, welche gleich jenen nach dem Gericht verlangenden Blutzeugen des Wortes Gottes noch sollten getödtet werden. Die Drangsal, aus welcher sie zu Gott gekommen, ist also die Verfolgung der Gläubigen, welche in das Gericht des Weltendes ausgeht, durch welches aber das gläubige Israel als eine geschlossene Gemeinde Gottes sollte hindurchgerettet werden. Die Lösung des siebenten Siegels 8, 1 ist von einer halbstündigen σιγή gefolgt, durch welche, was der Seher ferner zu sehen bekommt, getrennt ist vom Vorherigen. Sonach ist auf dem versiegelten Blatt geschrieben, was auf den Weltuntergang für diejenigen folgt, welche Gotte treu geblieben sind. Die Verheißung für die aus der großen Drangsal Gekommenen, welches ihre Seligkeit hinfort sein werde, ersetzt das Lesen des Geschriebenen. Die ganze Vision bis 8, 1 stellt dar, was sich begibt, ohne daß das Ende eintritt; was vorher geschehen sein muß, ehe es eintritt; und dann das Ende selbst, den Untergang und das Gericht der Welt gegenüber der Bewahrung einer israelitischen Gemeinde Gottes auf Erden und der Seligkeit der aus

der letzten Drangsal aus allen Völkern durch den Tod zu Gott Gekommenen. So vollzieht sich durch Jesu Mittlerschaft auf Grund seines Obsiegens in Tod und Auferstehung der göttliche Rathschluß unserer Seligkeit.

In die letzte Zeit versetzt der Anfang des nächsten Gesichts. In Folge des einmüthigen Gebets der Heiligen auf Erden soll das Zornfeuer des göttlichen Gerichts über die Welt ergehen. Sieben Trompetenstöße rufen es herbei. Die vier ersten bringen Verderben, aber nur theilweises, über die Erde und ihre Gewächse, über das Meer und was darin ist, über die süßen Wasser, die den Menschen zu Gift werden, über die Himmelsgestirne und ihr Licht; der fünfte fünf Monate lang eine seuchenartige Qual der Menschen, welche vorgestellt wird durch den Stich eines skorpionenhaften Heuschreckenheeres aus der Unterwelt des Todes, der sechste ein entsetzliches Sterben, veranschaulicht durch den tödtlichen Aushauch aus den Löwenrachen und den Biß der Schlangenschweife der durch die Welt hinstürmenden Rosse eines zahllosen reisigen Heeres. Die übrigbleibenden Menschen bleiben unbußfertig und gehen so dem entgegen, was der siebente Trompetenstoß bringen wird. Vor diesem folgt aber wieder, wie vor der siebenten Siegelöffnung eine Zwischenhandlung. Der Seher vernimmt, daß der siebente Trompetenstoß das schließliche Ende bringt, in welchem sich die Verheißung des prophetischen Worts erfüllt; und welcher Art dasselbe ist, gibt sich ihm dar in einer davon handelnden Schrift, die er zu verschlingen bekommt und die ihm wie Honig im Munde, aber wie Gift im Leibe ist, wonach es also leidvoll für den natürlichen Menschen, freudevoll für die Zeugen Gottes sein wird. Und darnach sieht er (11, 1 ff.) die von einer feindlichen Macht des Völkerthums eingeschlossene Gemeinde Gottes an heiliger Stätte im Gebet und zwei Zeugen Gottes als ihre an der feindlichen Welt sich durch strafende Wunder erzeigenden Propheten und Vorkämpfer. 42 Monate lang, das Zeitmaß jener halben Siebenzeit zwischen dem Abthun des Gottesdienstes in der h. Stadt und dem Ende des Fürsten, der ihn abgethan, stehen sie in solchem Kampf. Dann wird der, welcher das aus der Unterwelt kommende Thier heißt, Herr über sie und tödtet sie, und ihre Leichname liegen auf der Straße der

Stadt, wo ihr Herr gekreuzigt worden. Aber nach vierthalb Tagen — entsprechend den vierthalb Jahren — werden sie wieder lebendig und gen Himmel entrückt. Dies Ereigniß also, daß die durch die Feindschaft des völkerweltlichen Machthabers bedrängte Gemeinde ihre Vorkämpfer und damit den letzten Schirm wider dessen Feindschaft verliert, so jedoch, daß deren Auferweckung vor Aller Augen das letzte Zeugniß für die Macht des von ihnen bezeugten Gottes ist, bildet den Schluß der Zeit, in welcher Gottes Schreckniſſe die Welt vergeblich mit dem Letzten bedräuen. Dieſes Letzte geſchieht nun auf den letzten Trompetenſtoß, aber, ähnlich wie bei der siebenten Siegelöffnung, ohne beſchrieben zu werden. Der Seher hört nur den himmliſchen Lobgeſang, daß Gott und ſein Geſalbter der Welt königliche Herrſcher geworden. Wider die Feindſchaft des Völkerthums hat er ſich aufgemacht, ſeinen Knechten zu lohnen und die zu verderben, die die Welt verdarben (11, 18).

Eine neue Gruppe von Geſichten beginnt der Verfaſſer 11, 19 zu berichten. Er ſieht im Himmel ein Weib, mit der ganzen Herrlichkeit des Himmels geſchmückt, Sonne, Mond und zwölf Sternen, aber ſchwanger und in Geburtsnöthen, und ihr gegenüber einen Drachen mit ſieben gekrönten Häuptern und zehn Hörnern, der auflauert, ihr Kind zu verſchlingen, wenn ſie gebiert. Sie gebiert einen Sohn, dem die dem David gegebene Verheißung gilt; aber er wird zu Gottes Thron entrückt und das Weib in die Wüſte geflüchtet, wo ſie 1260 Tage, alſo ſo lange, als jene beiden Zeugen Gottes weiſſagen, ernährt werden ſoll. Da ihr Sohn der Sohn Davids iſt, ſo iſt ſie, die mit zwölf Sternen gekrönte, die Gottesgemeinde Iſrael, deren Geſchichte in dieſe drei Zeitpunkte gefaßt iſt: das altteſtamentliche Warten auf den Meſſias, deſſen Erſcheinung und Erhöhung und die Endzeit der 1260 Tage oder $3\frac{1}{2}$ Jahre. Das Geſicht ſetzt ſich nämlich damit fort, daß Michael, der im iſraelitiſchen Volksthum waltende Engel Gottes, den Drachen, welcher Satan genannt wird, aus dem Himmel ſtürzt auf die Erde, was damit zuſammenhängt, daß nun eine Gemeinde auf Erden iſt, die ſeiner Anklage nicht mehr unterliegt, alſo das iſt, was ſie ſein ſoll. Auf der Erde verfolgt nun der Drache das fliehende Weib, das aber in die Wüſte gelangt und hier die vierthalb Jahre geborgen

bleibt, weshalb er sich gegen die in der übrigen Welt befindlichen Angehörigen ihres Geschlechts, nämlich die übrigen Bekenner Jesu wendet. Das vor Satans Nachstellung geborgene Weib ist eins mit den 12 × 12,000 vor dem Weltsturm mit Gottes Siegel Bezeichneten. Die Uebrigen ihres Geschlechts, gegen welche sich Satan kehrt, sind die Christenheit, welche der Tod aus der Drangsal vor Gottes Thron gebracht hat (7, 9 ff.).

Das Folgende deutet nun, was es um das Thier aus der Unterwelt ist, durch ein neues Bild. Aus dem Meer kommt ein Thier hervor mit sieben gottlästernde Namen tragenden Häuptern und zehn Kronen tragenden Hörnern, darin dem Drachen gleichend, sonst aber die Kennzeichen der drei Thiere bietend, welche Daniel (K. 7) als Sinnbilder dreier Weltherrschaften vor demjenigen, welches Versinnbildlichung der letzten, schließlich gegen Gott und das Volk Gottes feindlichen und deßhalb dem Gericht Gottes anheimfallenden Weltherrschaft war, geschaut hat. Also die letzte Weltherrschaft sieht der Seher, aber in ihrem letzten Inhaber. Denn eines der Häupter hat eine tödtliche, aber geheilte Wunde, und als das Thier mit diesem Haupte erscheint es. Dem giebt Satan seine Macht. Seine Herrschaft währt 42 Monate, füllt also dieselbe Zeit, welche jene zwei Zeugen Gottes wirkten und das in der Wüste geborgene Weib bewahrt blieb. Unter Mitwirkung eines falschen Propheten, der unter dem Bild eines anderen Thieres erscheint, welches das Kennzeichen eines Lammes trägt, macht dieser Herrscher alle Welt sich unterthan, daß er göttlich verehrt wird, und vertilgt, die sich dessen weigern und die das Erkennungszeichen seiner Verehrung, nämlich sein Namens- oder Zahlzeichen nicht annehmen. Diese Namensziffer, welche den Namen eines Menschen ausdrückt, will nicht etwa jetzt schon gedeutet sein. Vielmehr geht des Sehers Weisung dahin, dann, wenn der Name und sein Träger da ist, die Rechnung anzustellen zur Probe, ob der Träger dieses Namens der ist, auf welchen die Weissagung geht.

Diesem Weltherrscher und der unter ihm geeinigten Welt gegenüber sieht Johannes 14, 1 ff. jene 12 × 12,000 um das Lamm auf Zion, also an der h. Stätte, wie 11, 1 die Gemeinde

Gottes, welche vor ihm geborgen und bestimmt ist, den über die Welt gehenden Sturm zu überwähren.

Hierauf nach dreimaligem Bußruf, deren erster den Schöpfer fürchten und anbeten heißt, der Himmel und Erde und Meer und Süßwasser, also das, woran jene Schreckniſſe geſchehen ſind, geſchaffen hat; deren zweiter den Fall Babylons, der Welthuhlerin ausruft, daß er geſchehen; deren dritter den Verehrern des Thieres die ewige Pein androht, folgt das Ende unter dem Bilde der Einbringung der reifen Ernte, welche die gute Frucht der Erde bedeutet, und der Ableſe des Weinſtocks, ihrer üppigen Frucht, die in die Zornkelter Gottes geworfen wird. Aber das letztere Bild verwandelt ſich in das eines entſetzlichen Blutvergießens, welches ebenſo, wie der ausgerufene Fall Babylons ſeiner Deutung noch entgegenſieht.

Sie folgt als Abſchluß eines neuen Geſichts 15, 1 ff. von den Schalen des Zorns, mit deren ſchnell ſich folgender Ausgießung das Letzte geſchehen ſein wird. Eben hiedurch iſt das bei der Ausgießung der Schalen Geſchehende verſchieden von den durch die Trompetenſtöße hervorgerufenen Schreckniſſen. Die Leiden der Schalen kommen über die Anbeter des Thieres, zunächſt ähnlich wie 8, 7 ff., durch Solches, das an der Erde, am Meer, an den ſüßen Waſſern geſchieht, dann durch Hitze, die die Menſchen leiden, durch Finſterniß, die ſie bedeckt, beides ein Vorſchmack der ewigen Pein, aber ohne Buße zu wirken. Von der ſechſten Schale heißt es nur, daß ihre Ausgießung den Euphrat austrocknet, damit die Könige, welche von Oſten kommen, freie Bahn haben. An welches Unternehmen wir hiebei zu denken haben, lehrt uns die Beziehung unſerer Stelle auf altteſtamentliche Ausſagen, wie Jerem. 51, 27—28 vgl. Jeſ. 13, 5. 17; Jeſ. 41, 2. 25; 46, 11; 47, 1 ff.; Jer. 51, 32. Es handelt ſich um den Fall Babylons, das durch die Ausgießung der ſechſten Schale ſchutzlos und ſeinen Feinden preisgegeben wird[1]). Sein vorausgeſagter und nun erfolgter Sturz iſt eine Verſicherung, daß auch der Herrſcher des Völkerthums ſeinem ebenfalls zuvor verkündigten Gericht nicht minder gewiß anheimfallen

[1]) Vgl. v. Hofmann, Weiſſ. u Erf. II, S. 366.

wird. Seine Sammlung des Völkerheeres gegen הַר מְגִדּוֹן 16, 16 ist der Anfang eines Krieges, in welchem es zuerst zwar dem israelitischen Volk ergeht, wie damals, als es um Josia wehklagen mußte, aber dessen Ende jene schreckliche Kelterung im Thale Josaphat sein wird, jenes Blutvergießen, von welchem Joel und Sacharja geweissagt. Eben hiemit, aber ohne daß es der Seher zu schauen bekommt, bringt dann die siebente Schale 16, 17 ff. Gottes Gerichte zu Ende. Denn mit dem γέγονεν, welches Johannes hört, als sie ausgegossen wird, hat es dieselbe Bewandtniß, wie bei dem siebenten Trompetenstoß mit jenem ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν[1]).

Es bleiben wieder Fragen offen, welche das Folgende beantworten wird. Zunächst wird dem Seher unter dem Bild eines auf einem Thier mit sieben Häuptern und zehn Hörnern prächtig geschmückten Buhlweibes Babel gezeigt, das mit allen Weltvölkern gebuhlt und das Blut der Heiligen vergossen hat. Und dieses Bild wird ihm gedeutet. Des Thieres Häupter sind sieben Berge und sieben Herrscher, also sieben Machtsitze und ihre Inhaber, von denen fünf gefallen; einer ist, der andere kommt erst und wird eine Weile bleiben, und das Thier selbst ist der achte, aber doch einer von den sieben; denn er ist gewesen, ist jetzt nicht und wird zur Verwunderung der Welt sich einstellen, um ins Verderben hinzufahren. Das Weib aber ist die große weltbeherrschende Stadt. Wider sie wird der, welchen das Thier vorstellt, mit den ihm gleichzeitigen zehn Königen, welche seine zehn Hörner bedeuten, streiten und sie zerstören und wird streiten wider das Lamm, das über ihn und sie obsiegt. Nun ist das Thier gedeutet, dessen Haupt zum Tod geschlagen, aber geheilt ward (13, 3). Es ist damit nicht etwa nur eine sich ebenbildlich wiederholende Herrschaft gemeint, sondern auch ein Herrscher, der einst gewesen und aus dem Todtenreich wiederkommt. Wir erinnern uns, in welcher Weise der Apostel Paulus im zweiten Thessalonicherbrief von dem Erscheinen jenes ἄνομος redete. Von einer παρουσία, einem ἀποκαλύπτεσθαι desselben hörten wir ihn sagen, also von seinem Kommen in Ausdrücken sprechen, welche

[1]) Vgl. v. Hofmann, Schriftbew. II, 2 S. 704 f.

sonst von dem Wiedererscheinen Christi gebraucht werden[1]). Jener Herrscher einigt die Welt unter sich, vernichtet die Stadt, welche Mittelpunkt der Welt und ihrer Lust ist, und will vertilgen den Dienst Gottes und Christi, in den Dienst dieser Feindschaft alle Welt zwingend, daher er auch den Sitz ihres Wohllebens zerstört. Vor ihm sind fünf gewesen; als einer von ihnen kommt er nach dem sechsten, der jetzt ist, und dem siebenten, der noch sein wird. Der Ausdruck ἔπεσαν schließt aus, daß einander folgende Herrscher eines und desselben Reiches gemeint sind, wie auch dazu der weitere Umstand nicht stimmt, daß die sieben Häupter zugleich sieben Berge sind, auf denen das Weib sitzt, und sieben Könige. Die sieben Hügel Roms unter den Bergen zu verstehen, geht auch nicht an, da diese mit sieben Herrschern nichts zu thun haben. Und das ἔπεσαν muß sich auf die ὄρη, wie auf die βασιλεῖς beziehen. Also so viele Häupter, so viele Herrschaften, deren jede concentrirt ist in ihrem Herrscher. Wollen wir nun die sieben Weltherrschaften in dem hier vorauszusetzenden Sinn auffinden, so müssen wir uns an das alte Testament halten. Da ist aber die erste auf Weltherrschaft zielende Macht Assur mit Ninive, dann das Chaldäervolk mit Babel, dann das medopersische Reich mit Susa, dann das griechische Weltreich mit Pella. Hier folgen wir nun der Leitung jener danielischen Offenbarungen, des Traumes Nebukadnezars (K. 2) und der Offenbarungen, welche dem Daniel nach Kap. 8 und 11 wurden. In diesen Kapp. sehen wir aus dem griechischen Reich einen Herrscher erstehen, dessen Macht sich gleichsam zwischeneinschiebt zwischen die dritte und vierte Weltmacht (K. 7). In der Wirklichkeit entspricht diesem Zug der Weissagung das syrische Reich der Seleuciden. Es folgt also auf Alexander den Großen Rom mit seinem Cäsar nicht, ohne daß das Reich der Seleuciden mit Antiochus dazwischengetreten wäre. Wir sagen somit, die fünf, von denen es heißt, daß sie gefallen, sind der Assyrer, der Chaldäer, der Perser, der Grieche, der Syrer; derjenige, welcher gegenwärtig ist, ist der Cäsar Roms. Wenn nun noch nach diesem ein siebenter in Aussicht gestellt wird, ehe der kommt, welcher schon gewesen, so hat auch dies seinen

[1]) S. oben S. 30.

Anschließungspunkt in den danielischen Offenbarungen[1]). Denn der vierte Haupttheil des Menschenbildes, welcher dem Nebukadnezar die Weltherrschaft in der Folge ihrer Gestaltungen veranschaulicht hat, war ja doch wieder ein zwietheiliger, indem sich die Schenkel fortsetzten in den Füßen, ehe die Füße ausliefen in ihre Zehen. Demgemäß sollte Johannes die zehn Herrschaften, welche in Nebukadnezars, wie in Daniels eigenem Traumgesicht den Auslauf der Weltherrschaft vorstellten, nicht früher erwarten, als bis auf den Cäsar derjenige gefolgt ist, und auch vorübergegangen, dessen Herrschaft sich zu der des Römers verhält, wie das Füßepaar zum Schenkelpaar. Noch nicht so unmittelbar nahe stand der Eintritt der mit den zehn Hörnern und Zehen bedeuteten Gestalt der Weltherrschaft in Aussicht: wie es denn auch von dem auf den Cäsar folgenden Herrscher ausdrücklich heißt: ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μεῖναι. Dies alles muß sich erst noch begeben, daß der eine der beiden, welcher gegenwärtig ist, fällt und der darauf folgende eine Weile seines Verbleibens hat. Dann kommt erst der Zustand, der hier geweissagt ist und um dessentwillen diese Deutungen gegeben werden. Ein achter kommt dann; dies ist eben das Thier selbst, von welchem getragen das Weib erscheint. Auch er ist βασιλεύς, ein achter nach den sieben. Er ist in der Weise ein achter, daß er aus der Zahl der sieben ist. Wie dies zugeht, ist gesagt mit den Worten μέλλει ἀναβαίνειν ἐκ τῆς ἀβύσσου. Es ist eines Todten Wiederkunft in dieses irdische Leben, wodurch dieses möglich wird. Das Thier, sofern es dieses Haupt trägt, ist todt gewesen und wieder lebendig geworden. Das Thier mit dem tödtlich getroffenen Haupt, der achte Herrscher, welcher der sieben einer ist, ist jener Feind der alttestamentlichen Gemeinde Gottes, der Syrer Antiochus Epiphanes, dem er hier, wie 2 Thess. K. 2 gleicht, nicht aber Nero, auf den die Aussage unserer Stelle erst übertragen wurde, unabhängig von der Meinung, die sich so lange erhielt, er lebe noch und werde wiederkommen, aber doch im Anschluß an sie.

Nachdem nun gesagt ist, was es um die sieben Häupter sei, folgt die Erklärung der zehn Hörner. Auch von diesen heißt es,

[1]) Vgl. v. Hofmann a. a. O. S. 715.

sie sind zehn Könige, aber Könige anderer Art, als jene sieben, solche, welche die Herrschaft noch nicht erhalten haben. Sie sind Könige der Zukunft und zwar der letzten Zukunft dieses Weltlaufs. Jene sieben sind Herrscher in einem vorzüglichen Sinn, Inhaber einer Macht, welche je zu ihrer Zeit die Weltmacht ist. Diese aber sind gleichzeitige, mit dem Thier (μίαν ὥραν) gleichzeitige Herrscher. Sie sind aber nicht nur gleichzeitig mit dem unter dem Thier selbst vorstellig Gemachten, sondern einigen sich dazu, ihre Herrschaft jenem zu Gebote zu stellen. So trägt denn das Thier die zehn Hörner als seine Hörner. Sind sie nun gleichzeitig mit dem Thier und geben sie ihm ihre Macht, so gehören sie jener letzten Zeit dieses Weltlaufs an. Ihr unter die Macht des Thiers gestelltes Herrschen ist das letzte weltliche Herrschen auf Erden. Denn mit dem Sieg des Lammes hebt das Reich des Volkes Gottes auf Erden an.

Mit der Ausrufung des Unterganges Babels (18, 1 ff.), mit der Wehklage der Welt um ihn und dem himmlischen Triumphlied über ihn ist dieser Abschnitt zu Ende, welcher Babel als den Sitz der Weltlust zum Gegenstand hat, indem mit dessen Fall das Gericht über die Welt nach einer Seite hin geschehen ist. Von da an — 19, 11 — 20, 15 — folgt eine zusammenhängende Reihe von Gesichten: das Gericht über den weltbeherrschenden Feind Gottes und sein Heer unter dem Bilde eines Kriegszugs des himmlischen Heeres Christi, worauf eine Zeit folgt, in welcher Satan von der Wirkung auf das menschliche Gemeinleben ausgeschlossen (unter die Erde verschlossen) ist und Christus mit den Seinen, die, soweit sie im Tode sind, hiezu leiblich erstehen, dasselbe überwaltet 1000 Jahre lang. Wir sagen: Christus mit den Seinen, denn es ist nicht an dem, daß diese „erste Auferstehung" 20, 5 sich nur auf die um des Wortes Gottes willen Getödteten und dem Thier nicht dienstbar Gewordenen erstreckt. Wenn 20, 4 nur diese beiden erwähnt werden, so geschieht dies deßhalb, weil der Seher von der großen Drangsal der letzten Zeit geweissagt hat und in Bezug auf sie nun den Lohn hervorheben will, welchen die in ihr Treugebliebenen empfangen. Nach Verfluß jener 1000 Jahre wird dem Satan zugelassen, die Völker gegen die h. Stadt in den Kampf zu

führen, der ihr Verderben wird und den Satan dem Feuer der ewigen Pein überliefert. Den Schluß dieses Abschnitts bildet 21, 1—8 das Erstehen aller nicht schon bei der ἀνάστασις πρώτη Auferstandenen aus ihrem Todeszustand zum Gericht, welches für immer Gut und Bös von einander scheidet. Eine neue Welt ist vorhanden und die Stadt Gottes in ihr.

Diese Stadt Gottes wird 21, 9 ff. — und hiemit schließt das Buch — dem Seher gezeigt, ehe er 22, 1 ff. die Herrlichkeit und Seligkeit schaut, welche derer wartet, die auf Christum warten.

So das Buch der Gesichte. Der Inhalt derselben ist nicht der, daß Alles, was sich von des Sehers Zeit an bis zum Ende der Dinge begeben wird, nach einander vorhergesehen wird, noch daß Johannes das, was er von den Zuständen seiner Zeit aus erwartet, den Sieg des Christenthums über Judenthum und Heidenthum, den Untergang des römischen Reichs im Anschluß an die Wiederkehr Neros ins Leben in die Form von Gesichten bringt oder wirklich so zu schauen meint. Vielmehr finden wir hier Alles zusammengefaßt, was Jesus vorhergesagt hat, was Paulus im ersten und zweiten Thessalonicherbrief, in Stellen wie 1 Kor. K. 15, Röm. K. 11, was Petrus in seinem zweiten Brief über die Zukunft lehrt. Also den Ausgang des gegenwärtigen Weltlaufs schaut der Seher, aber so, wie sich derselbe gestaltete, nachdem das Gericht über Jerusalem ergangen war, ohne daß sich daran die Wiederkunft Christi angeschlossen, und unter solcher Verfolgung, wie er sie erlebt und unter solchen Erfahrungen und Erwartungen, wie er sie 2, 10—13 schildert. Der Inhalt des Buches ist aber durchaus der Art, daß es ein Apostel verfaßt haben kann und zwar in so später Zeit, gegen Ende der Regierung Domitians. Dann aber kein anderer, als Johannes.

Aber findet sich in dem Buch nichts, was sich mit den übrigen johanneischen Schriften nicht verträgt? Es wird erstlich geltend gemacht[1]), daß die Apokalypse den eschatologischen Proceß mehr nach der äußeren historischen Erscheinung, als nach dem inneren Grund der Gegensätze auffasse: dort eine äußerliche Parusie Christi,

[1]) Vgl. bes. Lücke in seiner Einl. in die Offenb. Joh.

hier eine innerliche im Geiste. Aber in den Abschiedsreden Jesu ist keineswegs bloß die Rede von einem Kommen Jesu im Geist, sondern auch von seiner Wiederkunft, die Seinen zu sich zu nehmen, im Unterschied von der Sendung des Geistes. In die Auferstehung der Todten aus den Gräbern, der einen zum Leben, der anderen zum Gericht, setzt Jesus im johanneischen Evangelium (5, 29) die Vollendung seines Werks. Ueberhaupt darf man die „Innerlichkeit" des Evangeliums nicht so meinen, daß sich das Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi, die Verklärtheit seines die Wundenmale tragenden Leibes nicht damit vertrüge: jenes will bestehen bleiben neben den Worten, die „Geist und Leben" sind, und dieses neben dem λάβετε πνεῦμα ἅγιον (20, 22). Dem Apostel, welchem das Wasser der Taufe und das Blut des Kreuzes wichtig genug ist, um zu schreiben (1 Joh. 5, 7 f.): τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες, τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα; welcher mit solchem Nachdruck erzählt, daß aus Jesu Leichnam Blut und Wasser geflossen, welcher von den Wundenmalen des Auferstandenen spricht, wie Lukas von seinem Fleisch und Gebein, ist eine Geistigkeit fremd, über welcher das Leibliche entschwände oder gleichgültig würde.

Man sagt ferner, in der Apokalypse sei das Christenthum nur ein verklärtes Judenthum, während im Evangelium οἱ Ἰουδαῖοι Bezeichnung der Jesu Widerstrebenden sei. Allein daß die Anschauung, wornach den Juden πώρωσις widerfahren (Joh. 12, 37 ff.), und die andere, daß Israel das Volk Gottes und die Christenheit aus den Heiden eingepflanzt ist in diesen heiligen Baum, sich wohl vertragen, auch Israel dabei für jene letzte Zeit seinen heilsgeschichtlichen Beruf behalten kann, ist aus Röm. K. 11 ersichtlich. Und wenn man weiter behauptet hat, in der Apokalypse finde sich nicht die stilleidende ὑπομονή Jesu, sondern nur das schreckende Motiv des Gerichtes Christi und äußerer Strafgerichte, welche zur Buße treiben sollen, wozu noch der weitere Umstand komme, daß hier Gott als ὁ παντοκράτωρ erscheine und Christus als der streitende Löwe aus Juda, so hat man übersehen, daß ja hier das Ende der Zeit geschildert wird, für welche den Jüngern gesagt ist, daß sie sich nicht wundern sollen, wenn sie die Welt haßt, und daß sie getrost sein sollen, wenn sie Angst haben in ihr. Das Ende ist auch

im Evangelium eine Machtthat (Joh. 5, 28 f.). Es hängt mit diesem eschatologischen Gesichtspunkt der Apokalypse zusammen, daß in ihr die Machtübungen der Engel Gottes als der in dieser körperlichen Welt zum Dienst des Gerichts waltenden Geister zu Tage treten, eine Anschauung von den Engeln, für welche aus dem Evangelium die Stelle 1, 52 zu vergleichen ist, wo man nicht sagen kann, daß hier die Engel nur auf geistigem und ethischem Gebiet Dienst thun, sondern das Wunderthun Jesu ist es, dem sie nach dieser Stelle dienen.

Man hat endlich die apokalyptischen Sendschreiben mit dem ersten johanneischen Brief verglichen und die Gemüthlichkeit seiner παράκλησις vermißt. Aber in Briefen, wie an Smyrna und Philadelphia, herrscht Gemüthlichkeit in dem Sinne, wie man sie im ersten johanneischen Brief findet. Wie freudevoll und zuversichtlich, lieblich und tröstlich ist hier der Ton, in welchem der Verfasser schreibt! Dagegen, wo es sich um Irrlehre handelt oder ein dem Christenstand widersprechendes Sündenleben, ist auch in jenem Brief die schärfste Strenge, wie viel mehr gegenüber der abgründlichen Gottesfeindschaft jener letzten Zeit, um welche es sich in den Sendschreiben handelt.

Hinsichtlich der Form im Allgemeinen wird bemerkt, die apokalyptischen Briefe hätten nicht die kreisförmige Bewegung, welche dem ersten johanneischen Brief eigenthümlich sei, und der Verfasser der Apokalypse lege jüdische Gelehrsamkeit und rabbinische Kunst an den Tag. Aber die kreisförmige Gedankenbewegung, welche dort damit gegeben ist, daß in immer neuen Verbindungen ebenderselben Begriffe darzustellen war, wie immer Eines das Andere im christlichen Verhalten mit sich bringe und erfordere, ist dort nicht am Orte, wo es gilt, jeder Gemeinde nur eben das ihr gerade Nöthige zu sagen: weßhalb die Sendschreiben auch dem zweiten und dritten johanneischen Brief keineswegs so unähnlich sind, wie dem ersten. Und was die jüdische Gelehrsamkeit und rabbinische Kunst betrifft, welche der Apokalyptiker beweisen soll, während sie dem Apostel fremd sei, so darf zu derselben das nicht gerechnet werden, was durch den Zusammenhang mit der alttestamentlichen Weissagung gegeben ist. Wenn freilich die Sieben- und Dreizahl, welche in der

Anlage der Apokalypse herrschend erscheint, aus der jüdischen Kabbalistik genommen sein soll, dann wird das ganze Buch voll rabbinischer Gelehrsamkeit sein. Aber treten jene Zahlen im alten Testament nicht bedeutsam genug hervor? Wenn der Evangelist 9, 7 Σιλωάμ durch den Beisatz ὁ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος erklärt und so diesen Namen auffallend stark betont, so könnte man auch hierin rabbinische Gelehrsamkeit entdecken, und ebenso in der Vergleichung von Christi Erhöhung und der Erhöhung der Schlange (3, 14), in der Beweisführung aus dem 82. Psalm (10, 34), in der Beziehung auf Abrahams Freude beim Empfang der Verheißung (8, 56) u. dgl. Aber alle diese alttestamentlichen Beziehungen und Anführungen unterscheiden sich nicht im Geringsten von den auffallendsten in den paulinischen Briefen. Und der Apokalyptiker hat keine andere Stellung zum alten Testament als der Apostel. Wie dem Evangelisten die appellativische Bedeutung des Namens der Quelle Σιλωάμ wichtig ist, so dem Apokalyptiker die Zahl jenes unbekannten Namens des Thieres. Freilich soll gerade letztere Zahl, die Zahl 666 Kenntniß der Gematria[1]) verrathen. Aber da will denn doch nicht übersehen sein, daß die Gematria nicht bloß darin besteht, die Zahl zu berechnen, welche sich aus den als Zahlzeichen angesehenen Buchstaben eines Wortes ergibt, sondern daß es dabei hauptsächlich darauf ankommt, ein anderes Wort zu finden, welches dieselbe Zahl gibt, um dadurch das erste zu deuten. Sodann will Johannes nicht den Namen des Thieres in geheimnißvoller Weise zu rathen geben, sondern er nennt die Zahl, welche, den Namen vertretend, auf Stirn oder Hand getragen werden wird, damit, wenn nun das Thier erscheint mit seinem Namen, der Verständige an der Zahl desselben den angekündigten Feind erkenne. Daß nun Johannes den Namen gewußt habe, dessen Zahl er angibt, läßt sich aus seinen Worten nicht abnehmen[2]).

Was die Verschiedenheit der Bezeichnungen christlicher Dinge und Thatsachen anlangt, welche zwischen der Offenbarung und den übrigen johanneischen Schriften obwalten soll, so ist dieselbe nicht größer als

---

[1]) Vgl. bes. Züllig, Die Offb. Joh. II. S. 239 ff. — [2]) Vgl. v. Hofmann, Weiss. u. Erf. II, S. 312.

etwa die zwischen dem Epheserbrief und den Korintherbriefen. Jene Verschiedenheit ist zumeist dadurch gegeben, daß es sich in der Offenbarung durchweg um die Geschichte des Endes handelt, deren Darstellung die auf das Ende zielende alttestamentliche Weissagung in sich aufnimmt und sich an sie anschließt. Da werden wir uns denn nicht wundern, wenn in der Apokalypse Gott genannt wird ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ und ὁ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, oder Jesus ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς und πρωτότοκος τῶν νεκρῶν und ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, ohne daß diese alttestamentlich gearteten Bezeichnungen in anderen johanneischen Schriften vorkommen. Wir werden dies um so weniger auffallend finden, als im letzten Grunde die Apokalypse eine solche Verwandtschaft des Kreises von Begriffen und Bezeichnungen mit den johanneischen Schriften aufweist, wie mit keinen anderen des neuen Testaments.

Daß auch in der Apokalypse 19, 13 ὁ λόγος τοῦ θεοῦ als Name Christi vorkommt, hat man immer für einen Beweis angesehen, daß dieses Buch demselben Verfasser angehört, welcher das vierte Evangelium und den ersten der johanneischen Briefe geschrieben hat[1]). Wie im Eingang des Evangeliums Christus ὁ λόγος heißt, weil er persönlich die Offenbarung des Rathschlusses Gottes ist, und im ersten Brief ὁ λόγος τῆς ζωῆς als das lebendige und lebendigmachende Wort, um das es sich in der Verkündigung der Apostel handelt, so hier ὁ λόγος τοῦ θεοῦ als das Wort Gottes, wie es in Christi Person, der es persönlich ist, in sichtbarer Herrlichkeit offenbar werden wird. Man sieht leicht, daß, wenn jener königliche Krieger Apok. 19, 11 f. in diesem Sinne ὁ λόγος τοῦ θεοῦ heißt, der Gebrauch dieser Bezeichnung mit dem zu Anfang des Evangeliums und des ersten Briefs Johannis in einer für die Frage nach dem Verfasser dieser Schriften allerdings bemerkenswerthen Uebereinstimmung steht. Wir ziehen ferner in Betracht, daß, wenn Christus in den Sendschreiben Gott ὁ θεός μου und ὁ πατήρ μου nennt, dies in Uebereinstimmung steht mit Ev. Joh. 20, 17 (ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ θεόν μου), ebenso wie auch die Bezeichnung des christlichen Verhaltens durch τηρεῖν τὸν λόγον, τὰς

[1]) Vgl. v. Hofmann, Schriftbew. I, S. 114 f.

ἐντολὰς Ἰησοῦ in der Apokalypse die gleiche ist, wie im Evangelium und den Briefen. Daß Christus nicht ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ heißt, sondern τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον, kommt 5, 6 von dem Gegensatz, in welchem dieser Ausdruck zu ὁ λέων steht. Bei diesem Gegensatz und der dadurch gegebenen Bezeichnung bleibt es dann weiterhin.

Der Grundton der Sprache[1]) ist in der Apokalypse, deren Inhalt sich an die alttestamentliche Prophetie anschließt, hebraisirend, im Evangelium und den Briefen vielmehr griechischer Färbung. Dabei ist aber in der Apokalypse eine größere Fertigkeit des Ausdrucks wahrnehmbar und ein viel größerer Reichthum und größere Mannigfaltigkeit in lexikalischer Hinsicht. Das Evangelium gleich den Briefen bewegt sich in kurzen Sätzen langsam fort, immer in derselben Haltung und innerhalb desselben Kreises von Anschauungen verbleibend. Man sieht, wie bedacht der Verfasser schreibt, wie er sich hütet, aus der Ausdrucksweise herauszutreten, in der er sich Griechen verständlich zu machen weiß. Er stellt seine Sätze nur neben einander, ihre innere Verbindung dem Leser überlassend; und wo er, wie Ev. Joh. 13, 1 ff. und 1 Joh. 1, 1 ff. diese Verbindung selbst übernehmen muß, mißglückt sie ihm sprachlich. Dazu kommt, daß es ihm darum zu thun ist, alles Christliche auf seinen allgemeinsten und umfassendsten Ausdruck zu bringen: weßhalb er sich nicht aus den allgemeinsten Begriffen, den einfachsten Bezeichnungen, den umfassendsten Gegensätzen herausbegeben darf. So planvoll und absichtlich, als die Anlage, ist auch der Ausdruck des Evangeliums, kein unmittelbarer Erguß, sondern mit Vorsicht gewählt, um eine bezweckte Wirkung zu thun, und mit eben so viel Vorsicht beibehalten, um diese Wirkung nirgends zu stören.

Wie ganz anders, wenn nun derselbe Schriftsteller Gesichte hat und sie aufzeichnen soll! Sobald er verzückt ist, so ist er auch allen Beziehungen nach außen entnommen und lebt jetzt in Verhältniß nur zu dem, was er schaut. Die Offenbarung aber, welche er so empfängt, stellt sich in Bezug zu den Voraussetzungen für ihren Inhalt, welche sie in ihm vorfindet, in Bezug also zu seiner alttestamentlich begründeten und gestalteten Kenntniß der jetzt weiter

[1]) Vgl. v. Hofmann, Weiss. u. Erf. S. 315 f.

zu erschließenden Zukunft. Ihre Erscheinungen kommen aus jener Grundlage hervor, nehmen jene Gestalt an und versetzen den Seher in einen Kreis von Anschauungen, welche älter sind, als jene zum Behuf der evangelischen Verkündigung in ihm zusammengetretenen Begriffe. Nun schreibt er freilich das Geschaute nicht in der Verzückung selbst auf, sondern nach derselben, aber er ist beherrscht von ihr; er steht unter der Wirkung dieses Erlebnisses; er gibt es wieder in der Verfassung seines geistigen Lebens, in welche er durch dasselbe versetzt worden. Da findet also kein Bemühen statt, das Geoffenbarte durch den dafür gewählten Ausdruck Anderen nahe zu bringen, oder es auf seinen allgemeinsten Ausdruck zurückzuführen, sondern nur es so wiederzugeben, wie es empfangen ist. Von Plan und Absicht, von Bedacht und Sorgfalt kann da keine Rede sein. Es treibt den Schreibenden rasch vorwärts. Bild auf Bild drängt sich; er kann nicht bedenken, wie er den für seine Leser geeigneten Ausdruck finde, sondern seltsam und fremdartig mag er lauten, wenn er nur rasch zu Ende kommt. Daher die grammatischen Ungeheuerlichkeiten, welche den von Haus aus aramäisch Redenden verrathen oder aus seiner ursprünglichen Sprachgewohnheit sich begreifen.

Man macht sich gewöhnlich eine falsche Vorstellung von sentimentaler Sanftmuth des Johannes. Der an des Herrn Brust lag und der Feuer vom Himmel rufen wollte, es war ein und derselbe Johannes, und man glaube nur nicht, daß der eine hinter dem andern ganz verschwunden sei. Wo er seinen Freund und Herrn verkündigt, und was die Welt an ihm habe, da bildet sich sein Ausdruck zu der Einfachheit und Reinheit, welche dem Inhalt der Verkündigung entspricht: wo er dagegen den Auferstandenen als Weltrichter schaut und das Gericht und die Verklärung, da kommt sein früherer Gedankenkreis, seine eigenste Natur zum Vorschein und wird in den Dienst der Offenbarung genommen, und sein Ausdruck nimmt nicht bloß alttestamentliche Gestalt an, sondern die eigentlich johanneische, nämlich die Art jenes Johannes, welcher strafen wollte wie Elia und dem Herrn in seiner königlichen Erscheinung zur Seite zu sitzen begehrte. Wenn wir hierin Recht haben, so erklärt sich von dieser Unterscheidung aus die ganze Eigenthümlichkeit der Apo-

kalypse in Sprache, Darstellung und Anschauungsweise mit Einem Male, ohne darum einen anderen Verfasser zu fordern, als den Johannes des Evangeliums und der Briefe.

Möglich, daß das 21. Kap. des Evangeliums dem noch nicht veröffentlichten Evangelium beigegeben wurde, als Gefahr war, daß Johannes den Tod erleide. Dann wäre, falls die Ueberlieferung bei Tertullian richtig ist, daß Johannes nach Rom gebracht worden, die Abfassung des Evangeliums früher als die der Apokalypse.

Als diese Schriften entstanden, gab es, wie aus dem Brief des Clemens Romanus ersichtlich ist, der ungefähr aus derselben Zeit stammt, wie die Apokalypse, bereits Sammlungen von Schriften neutestamentlichen Ursprungs in der Gemeinde. Dies führt uns auf die Frage nach der Entstehungsgeschichte des neutestamentlichen Kanons. Indem wir dieselbe zu beantworten versuchen, fassen wir das Ergebniß unserer bisherigen Untersuchung der einzelnen neutestamentlichen Schriften zusammen.

Entstehungsgeschichte des neutestamentlichen Kanons.

Es hat sich uns ergeben, daß von den neutestamentlichen Schriften am frühesten das Evangelium Matthäi und der Brief Jakobi verfaßt sind, beide für jüdische Christenheit, wenn ihr auch Heiden in größerer oder kleinerer Anzahl sich angeschlossen hatten. In dem Evangelium erkannten wir eine mit Thatsachen aus der Geschichte Jesu ausgeführte Rechtfertigung der aus Israel hervorgegangenen, aber von dem jüdischen Volk unterschiedenen Gemeinde Gottes und einen Nachweis, wie letzteres sich selbst darum gebracht hat, die Gemeinde Gottes und seines die Verheißung erfüllenden Heiles zu sein; in dem Brief eine auf Vervielfältigung berechnete Ermahnung an das Israel, welches auf Erden keine Heimath hat, zu einem Verhalten, welches denen geziemt, die unter dem Gesetz der Freiheit stehen. An diese Schriften schließen sich der Zeit nach zunächst an die paulinischen Briefe an Gemeinden Jesu, die auf dem völkerweltlichen Gebiet gesammelt worden, oder an Einzelne, zu denen Paulus in näherer persönlicher Beziehung stand. Es sind theils von ihm selbst gesammelte Gemeinden, wie zu Thessalonich, in Galatien, in Achaja, in Philippi, oder auch ohne sein Zuthun entstandene, wie die in Rom oder solche, wie die zu Kolossä, welche mittelbar durch seine Wirksamkeit in Ephesus entstand. Ein Brief richtet sich an die ebenso nur mittelbar auf seine Wirksamkeit zurückzuführende Christenheit eines größeren Kreises, der an Ephesus seinen Mittelpunkt hat. Keiner dieser Briefe ist vor dem Jahr 53

geschrieben; die an die Thessalonicher, Galater, Korinther, Römer zwischen 53 und 58; dann erst wieder im Jahre 63 die an die Epheser, Kolosser, an Philemon, an die Philipper und auch der an die jüdische Christenheit des Morgenlandes gerichtete: der an die Hebräer. Dies alles sind eigentliche Briefe, von Paulus eigenhändig geschrieben oder unterschrieben, auch der an die Epheser, der einzige, welcher ohne eine bestimmte Veranlassung für eine heidnische Christenheit als solche verfaßt ist, unter der er in Umlauf zu setzen war. Aus dem Jahr 64 stammt der Brief an Titus und der erste an Timotheus. Zwischen dem ersten und zweiten Brief an Timotheus liegen mehrere Jahre. In diese Zeit 63/64 gehören die beiden Briefe Petri, des Apostels der Beschnittenheit an eine heidnische Christenheit, Briefe, welche durch Vervielfältigung unter ihr verbreitet sein wollten. In diesen Briefen verräth der Verfasser Bekanntschaft sowohl mit dem Jakobusbrief als mit den Briefen an die Epheser und Römer. Aus derselben Zeit, etwa 63—66, stammt das geschichtliche Werk des Johannes Markus, welches Bekanntschaft mit dem des Matthäus verräth, und das des Lukas, der das des Markus kennt, beide für heidnische Christen verfaßt. Nach Jerusalems Zerstörung, aber ungewiß wie lange nach derselben, ist der gleich den petrinischen Briefen und dem des Jakobus auf Vervielfältigung berechnete Brief des Judas geschrieben, welcher bei seinen Lesern Bekanntschaft mit dem zweiten Brief Petri voraussetzt. Auf diesen Brief folgt der Zeit nach das Evangelium Johannis sammt dem sich ihm anschließenden ersten johanneischen Brief, der keinem bestimmten Leserkreis gewidmet, also gleich dem geschichtlichen Werk, in welchem Bekanntschaft mit der sonstigen geschichtlichen Ueberlieferung von Jesu vorausgesetzt wird, auf Verbreitung durch Vervielfältigung berechnet ist. Gegen Ende der bis zum Jahr 96 dauernden Regierung des Domitianus ist die Apokalypse verfaßt, zunächst für die sieben Hauptgemeinden Asias, damit aber für die Christenheit überhaupt bestimmt. Am spätesten wohl fällt die Abfassung des zweiten und dritten Briefs des Johannes, welche sich an eine bestimmte Gemeinde und ein Glied ihrer Vorsteherschaft richten.

Als diese spätesten Schriftstücke geschrieben wurden, zur Zeit

als Clemens Romanus seinen Brief Namens der römischen Gemeinde an die korinthische schrieb, was ungefähr zur Zeit der Abfassung der Apokalypse geschah, gab es, wie bemerkt, in der Gemeinde bereits Sammlungen von Schriften neutestamentlichen Ursprungs, welche in den Versammlungen gelesen wurden, worauf auch Johannes mit der Apokalypse rechnete. Zunächst las eine Gemeinde die ihr geschriebenen Briefe; solche waren aber insonderheit die des Paulus. Sodann aber theilte man sich solche auch gegenseitig mit und erbat sie sich; daher bei Clemens und Polykarp Bekanntschaft auch mit Briefen des Apostels sich findet, welche nicht an die Gemeinden von Korinth und Philippi gerichtet sind. Die heidnische Christenheit hielt sich zunächst an die Schriften des Heidenapostels, unter welchen ihr auch schon Briefe an Einzelne bekannt waren; wenigstens kennt Polykarpus den ersten Brief an Timotheus. Clemens kennt auch den Hebräerbrief. Aber Clemens und Polykarpus setzen auch Bekanntschaft mit solchem voraus, was wir in den Evangelien des Matthäus und Lukas lesen; und letzterer kennt die Apostelgeschichte und den ersten Brief Petri und den ersten des Johannes. Justin kannte die von Aposteln verfaßten Evangelien des Matthäus und Johannes und das des Markus, verwendete aber auch Solches, was dem aus dem aramäischen Evangelium Matthäi entstandenen Hebräerevangelium angehörte. Damals muß es bereits eine in der Kirche verbreitete Sammlung von Schriften gegeben haben, welche die vier Evangelien und die Apostelgeschichte enthielt. Denn Marcion beschaffte seinem Anhang eine solche, in welcher sich das von ihm zurechtgemachte Evangelium des Lukas befand ohne die Apostelgeschichte, welche also bereits in der kirchlichen Sammlung von jenem getrennt war. Dazu fügte er, auch nicht ohne sie möglichst zurechtzumachen, die Briefe des Paulus, und zwar nicht bloß die an Gemeinden, sondern auch den an Philemon. Wenn er die an Titus und Timotheus nicht aufnahm, so erklärt sich dies daraus, daß sie ihm nicht taugten. In der gemeinkirchlichen Sammlung war aber auch der erste Brief Petri und der erste des Johannes, von denen Eusebius nicht anders weiß, als daß sie von je und überall in öffentlich kirchlichem Gebrauch waren. Eine solche Sammlung war aber nur unter der heidnischen

Christenheit. Die zur Sekte gewordene jüdische hatte nur das Hebräerevangelium, welches ihr, willkührlich geändertes, Evangelium Matthäi war.

Das älteste auf uns gekommene Verzeichniß der in einem Theil der Kirche in öffentlichem Gebrauch befindlichen Schriften ist das muratorische. Da dasselbe das Evangelium Lucä das dritte nennt, so müssen in dem bis auf wenige letzte Worte verloren gegangenen Anfang des Verzeichnisses die des Matthäus und Markus genannt gewesen sein. Das johanneische ist das vierte. Dann folgt die Apostelgeschichte; hierauf die Briefe Pauli an Gemeinden und die an Einzelne, an Philemon, Titus und Timotheus. Als unter seinem Namen erdichtet, werden abgewiesen der an die Alexandriner und an die Laodicener, unter welch letzterem vielleicht der Brief an die Hebräer gemeint ist, der, obgleich ihn schon Clemens gekannt und gebraucht hat, nur im Morgenlande galt; ersterer vielleicht der sonst für einen Brief des Barnabas geltende. Anerkannt dagegen wird der Brief Judä und der zweite und dritte des Johannes, und die Apokalypse des Johannes und Petrus, aber mit dem Bemerken, daß diese Manche nicht wollen in der Kirche gelesen wissen, was der Verfasser seinerseits von dem Hirten des Hermas sagt. Der Brief des Jakobus und die beiden petrinischen sind nicht genannt, aber auch der vorher ausdrücklich erwähnte erste Brief Johannis nicht aufgeführt, so daß man nicht wissen kann, warum von den petrinischen Briefen keine Rede ist; dafür von einer petrinischen Apokalypse, welche später aus der Kirche verschwunden ist.

Ob der Hirte des Hermas von einem am Ende der apostolischen Zeit lebenden Verfasser herrührt, in welchem Fall er dem Brief des Clemens gleichzeitig wäre, oder nach dem muratorischen Kanon von einem vier Dezennien später lebenden Bruder des römischen Bischofs Pius, ist fraglich. Jedenfalls geraume Zeit vor dem muratorischen Kanon geschrieben zeigt er eine unverkennbare Bekanntschaft mit dem Brief des Jakobus und beiden petrinischen Briefen, so daß möglicherweise auch diese in der römischen Kirche öffentliche Geltung hatten, obgleich sie dort nicht genannt sind.

Aber über den Brief Judä, den zweiten Brief Petri, den zweiten und dritten des Johannes und den des Jakobus blieb das

Urtheil verschieden und schwankend. Sie zählen bei Eusebius unter die ἀντιλεγόμενα, wie auch der Hebräerbrief und, soferne man ihrem kirchlichen Gebrauch abgeneigt war, auch die Apokalypse. Die Gründe konnten verschiedene sein. Erstlich war man zunächst auf die pauliniſchen Schriften gerichtet. Sodann war man derer sicherer, die von der Hand des Paulus an bestimmte Gemeinden oder auch Personen gerichtet waren — wie denn Tertullian Gewißheit über die Lehre in den Gemeinden erholen heißt, wo man die an sie gerichteten Briefe des Apostels liest —, als derer, die durch Vervielfältigung Verbreitung gefunden. Unter diesen war der erste Brief Johannis durch seinen Zusammenhang mit dem Evangelium gesichert, der erste Brief Petri dadurch, daß der Ueberbringer genannt, und der Ort, von wo er geschrieben, und die Gegend, für welche er bestimmt ist. — Ferner konnte man über die Person des Judas, des Jakobus, des πρεσβύτερος (2 u. 3 Joh. 1) in Zweifel sein. Da hing es denn von Zufälligkeiten ab, daß in der syrischen Kirche der Brief des Judas nicht, aber der des Jakobus in Gebrauch war, in der römischen jener, dieser vielleicht nicht. Und der Hebräerbrief als an eine jüdische Christenheit geschrieben blieb schon deßwegen und weil sein Verfasser nicht genannt ist, im Abendland außer Betracht, wo man sich auch wohl, wenn man ihn kannte, an manchem Einzelnen stieß, wie man an der Apokalypse Anstoß nahm, weil sie aus Visionen erwachsen war und ein tausendjähriges Reich lehrte. Andererseits wurden Schriften, wie der Brief des Clemens, des Barnabas — unter diesem Namen galt er —, der Pastor des Hermas, die Apokalypse Petri und hie und da noch Anderes den gemeinkirchlichen Schriften mehr oder weniger gleichgeachtet, mit ihnen zusammengeschrieben, wie sich denn der Brief des Clemens im alexandrinischen, der Barnabasbrief und der Pastor des Hermas im sinaitischen Codex eingeschlossen finden.

Für die nicht pauliniſchen Briefe, den an die Hebräer ausgenommen, kam der Name ἐπιστολαὶ καθολικαί auf. Die pauliniſchen wurden überschrieben nicht mit dem Namen des Verfassers, sondern nach ihrer Bestimmung bezeichnet, daher dann auch die Ueberschrift καθ' Ἑβραίους; die nichtpauliniſchen nach ihren Verfassern. So sehr war man zunächst auf die pauliniſchen Schriften

gerichtet. Der Name καθολικαί[1]) begegnet bei Origenes, der z. B. den ersten Brief Petri, aber auch den Brief des Barnabas so nannte, aber insofern auch schon bei Clemens Alexandrinus, als er jenes Schreiben an die heidnische Christenheit Syriens und Ciliciens Akt. K. 15 so bezeichnete; und gleichzeitig schrieb Apollonius von einem Montanisten, er habe μιμούμενος τὸν ἀπόστολον καθολικήν τινα ἐπιστολήν verfaßt, womit ein Brief gemeint ist, den dieser nicht an die ihm Gleichgesinnten, sondern an die übrige Christenheit geschrieben. In diesem Sinne nennt Eusebius des korinthischen Bischofs Dionysius an bestimmte Gemeinden außerhalb seines Sprengels gerichteten Briefe so. Es sind also Schriften in Form von Briefen, die durch Vervielfältigung Verbreitung finden sollen in der Christenheit. Solche waren der Brief des Jakobus, der des Judas, der erste und zweite Brief Petri, der erste des Johannes. Uneigentlicher Weise werden der 2. und 3. Brief Joh. unter diesen Namen befaßt.

Die Sammlung der Schriften war eine dreitheilige: 1) εὐαγγέλιον, 2) ἀπόστολος, unter welch letzterer Bezeichnung die Apostelgeschichte, die den Namen des Paulus tragenden Briefe, sowie die katholischen zusammengefaßt wurden, 3) ἀποκάλυψις, aber nur noch die des Johannes, obgleich die des Petrus sich da und dort in einem gewissen Ansehen länger erhalten. Daß das εὐαγγέλιον dem neutestamentlichen Kanon gleich bei seiner ersten Herstellung in der vierfachen Gestalt, in welcher wir es in der ganzen heidnischen Christenheit finden, einverleibt worden ist, erhellt aus der Zerscheidung, welche man mit dem Werke des Lukas zu dem Ende vorgenommen hat, um der ersten Hälfte desselben seine Stelle im Evangelium anzuweisen, in welchem sie nicht so fast ausnahmslos durch das johanneische Evangelium von der anderen Hälfte, der sogenannten Apostelgeschichte, getrennt stände, wenn der Kanon älter wäre, als dieses Evangelium. In Folge dieser Zerscheidung entsprach nun der zweite Theil des neutestamentlichen Kanons dem zweiten Theil des alttestamentlichen (נְבִיאִים) auch insofern, als die eine Hälfte desselben in einem Geschichtsbuch bestand, welches

[1]) S. oben S. 239.

sich zum Evangelium des Lukas verhielt, wie die נְבִיאִים רִאשֹׁנִים des alttestamentlichen Kanons zur תּוֹרָה, die andere aber aus apostolischen Sendschreiben, welche sich verglichen den נְבִיאִים אַחֲרֹנִים[1]). Bestand nun der erste Theil des Kanons überall aus denselben Bestandtheilen, so nicht der zweite. Denn der Brief an die Hebräer galt nur im Morgenland, die sieben katholischen Briefe nicht überall. Und Anderes findet sich da und dort verschiedentlich angeschlossen.

Im Morgenland kam diese Sammlung zu keinem festen Abschlusse. Wie die Apokalypse, der Brief Judä, der 2. Brief Petri, der 2. und 3. des Johannes sich nicht in der Peschito befanden, so galten sie auch nachmals in der syrischen Kirche für nicht kanonisch. Anders im Abendlande. Nachdem in der Mitte des 4. Jahrhunderts der Hebräerbrief zur Geltung gebracht worden und die Bedenken gegen die Apokalypse zurückgetreten waren, kam es zur Feststellung derjenigen Schriften, in welchen der κανὼν ἐκκλησιαστικός wurzelte, als der γραφαὶ κανόνος, nach Athanasius[2]) κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία. Origenes[3]) nennt sie ἐνδιάθηκοι βίβλοι oder αἱ ἐν διαθήκῃ βίβλοι. Der Name κανὼν findet sich zuerst bei Athanasius, nicht bei Origenes. Nur die lateinische Uebersetzung des Rufinus hat den entsprechenden Ausdruck scripturae canonicae. Letztere heißen auch δεδημοσιευμένα im Gegensatz zu den ἀπόκρυφα, welche von den Einzelnen gelesen werden mochten, aber ohne öffentliche Geltung zu haben. Die von Eusebius aufgebrachte, auf die Aeußerungen der einzelnen kirchlichen Schriftsteller gegründete Unterscheidung zwischen ὁμολογούμενα und ἀντιλεγόμενα trat zurück. Die Synode zu Hippo Regius 393 zählt novi testamenti evangeliorum libri quatuor, actuum apostolorum liber unus, Pauli apostoli epistolae tredecim, ejusdem ad Hebraeos una, Petri duae, Joannis tres, Jacobi una, Judae, Joannis apocalypsis. Das Concil zu Karthago vom Jahre 397 bestätigt diesen Kanon und das vom Jahre 419 wiederholt ihn.

---

[1]) Vgl. v. Hofmann, Verm. Aufs. S. 35. — [2]) In der epistola paschalis op. ed. Bened. I. p. 961. — [3]) Vgl. Redepenning, Origenes S. 239.

Aber noch um 550 statuirt der afrikanische Bischof Junilius in offenbarem Anschluß an jene Unterscheidung des Eusebius einen Unterschied zwischen den biblischen Schriften, nicht bloß ihrem Inhalt, sondern auch ihrer Geltung nach, indem er in letzterer Hinsicht von Büchern perfectae auctoritatis, mediae auctoritatis, quos adjungi diximus a pluribus und nullius auctoritatis redete und in die zweite Gattung die Briefe Jakobi, 2 Petr., 2. und 3. Johann. und Judä rechnete[1]). Die lutherische Kirche hat über den Umfang der heiligen Schrift nichts bestimmt; ihre Theologie hat zwischen protokanonischen und deuterokanonischen Schriften unterschieden, während reformirte Bekenntnisse Verzeichnisse derselben enthalten. Das Tridentinum kanonisirte, was von heiligen Schriften in der Vulgata vorlag.

Es muß immer die Untersuchung darüber frei bleiben, ob eine Schrift geeignet ist für öffentlich kirchliche Geltung und kirchlichen Gebrauch. Wir dürfen aber die Bedeutung einzelner Schriften nicht um deßwillen von vorneherein geringer anschlagen, weil sie nicht von Anfang an überall gleichmäßige Bestandtheile des Kanons gewesen sind. Ob eine Schrift zu den ὁμολογούμενα oder ἀντιλεγόμενα gezählt wurde, ist nicht entscheidend, sondern nur ihre innere Beschaffenheit. Welche Bedeutung sie für das Ganze der Schrift, als deren Bestandtheil sie nun gilt und somit für die Kirche hat, will untersucht sein. Und Voraussetzung für die Untersuchung ist 1) daß man mit derjenigen Achtung vor der h. Schrift überhaupt an sie geht, welche man ihr als dem urkundlichen Denkmal des Ursprungs der Kirche schuldet; 2) daß man sich durch kein Vorurtheil weder der Orthodoxie noch der Heterodoxie leiten läßt; 3) daß man nach einer Methode verfährt, wie sie durch die Natur einer solchen geschichtlichen Aufgabe gefordert ist.

Die vorliegende Arbeit bildet den ersten Theil unserer auf die Bedeutung, welche das neutestamentliche Schriftganze für die

[1]) Vgl. Herzog-Plitt Encykl. u. d. A. „Kanon des neuen Testaments" S. 469.

Kirche hat, gerichteten Untersuchung. Das Ergebniß derselben ist 1) das Verständniß des Textes der einzelnen neutestamentlichen Schriften, 2) die Kenntniß ihrer Entstehungsgeschichte; 3) die Einsicht in ihr Verhältniß unter einander. Da nun aber diese Schriften für die Kirche mit Grund und Fug eine Einheit heiliger Schriften darstellen, so muß sich dies an der Einheitlichkeit ihres Inhalts erweisen. Es ist sonach unsere nächste Aufgabe, den Gesammtinhalt des neutestamentlichen Schriftthums zu erheben.

Berichtigungen und Zusätze.

S. 127 Z. 5 v. u. l. Palatinus statt Palatinum.
S. 127 Z. 7 v. u. l Palatium statt Palatinum.
S. 128 Z. 17 v. o. l. Prätorium.
S. 130 Z. 16 v. o. l. Antoninus statt Antonius. Ueber den dort erwähnten Dionysius von Korinth ist zu vergleichen Euseb. h. e. IV, 23, 11.
S. 176 Z. 6 v. o. l. *μισθός*.
S. 229 Z. 1 u. 2 v. u. und S. 230 Z. 1 v. o. ist zu schreiben, daß sie in der Kirche und als von Freunden Salomos d. h. Christi zu seiner Ehre geschriebene Weisheit in Geltung seien (sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta).
S. 293 Z. 7 v. u. l. *αὐτοῦ* statt *αὐτόν*.
S. 296 Z. 8 v. o. l. נְשָׁבַת statt נִשְׁבַּת.
S. 299 Z. 2 v. o. füge nach „Ueberschrift" ein „der sogenannten Geschlechtstafel".
S. 332 Z. 1 v. u. l. *σύνεγγυς* statt *συνεγγύς*.
S. 343 Z. 6 v. o. füge nach „Vorhersagung" ein „derselben".

Neuigkeiten der C. H. Beck'schen Buchhandlung in Nördlingen.

Geschichte der katholischen Reformation

von

Wilhelm Maurenbrecher.

Band I. 417 S. gr. 8°. 8 *M*.

Das „Theologische Literaturblatt" schreibt am Schluß einer sehr ausführlichen Anzeige dieses bedeutenden Leopold Ranke's Buch über die Reformation in gewissem Sinn ergänzenden Werkes (Jahrgang 1880 Nr. 37): „Es ist zu wünschen, daß das Buch nicht nur bei den Gelehrten, sondern auch in den weiteren Kreisen unseres gebildeten Volkes die gebührende Beachtung finde."

Geschichte der christlichen Sitte

von **H. J. Bestmann,** Privatdozent der Theologie in Erlangen.

Band I. 461 S. gr. 8°. 8 *M*.

Der Verfasser unternimmt es, eine Geschichte der christlichen Sitte zu schreiben. Niemals ist ein ähnlicher Versuch vor ihm gemacht worden. Sein Unternehmen, das an Großartigkeit seines Gleichen in der theologischen Literatur sucht, darf als epochemachend bezeichnet werden. Der erste Teil gibt die geschichtliche Darstellung und Entwicklung der die Welt bis Christus bewegenden sittlichen Mächte. Der zweite Teil wird bis zur Reformation reichen. Der dritte Teil endlich soll die Entwicklung der christl. Sitte bis an den Anfang des 19. Jahrhunderts verfolgen. Aus dem Gedanken, den ethischen Problemen auf empirischem Wege beizukommen, erwuchs dem Verfasser der Plan zu dem umfassenden Werk, dessen erster Teil eine ausgezeichnete Aufnahme in der theologischen Kritik gefunden hat.

Aus dem Nachlaß von J. Chr. K. v. Hofmann

sind erschienen:

Theologische Ethik. Preis 4,50 *M*.

Biblische Hermeneutik. Pr. 4,50 *M*.

Encyclopädie der Theologie. 6 *M*.

Jüngern Theologen, Studirenden und Geistlichen wird schwerlich eine wertvollere und willkommenere Gabe zu machen sein als mit diesen eminenten Schriften des nun heimgegangenen Lehrers. Wenige deutsche Theologen haben eine auf's Bibelwort bauende, bekenntnißmäßige und dabei innerlich so freie Theologie vertreten, gleich selbständig und original, gleich scharfsinnig und energisch, wie v. Hofmann!

Deutsche Volks- und Jugendschriften.

Erzählungen von K. Wild, Mittermaier, Reidenbach, Lampert, Stöber, A. Willms u. A. Bis jetzt sind 19 Bändchen (zwischen 60 ₰ und 1 *M* im Preis) erschienen, und wird die Sammlung rüstig fortgesetzt.

Fröschweiler Chronik.

Kriegs- u. Friedensbilder a. d. Jahr 1870

von **H. Klein,** Pfarrer zu Fröschweiler i. E.

4. Aufl. (mit Kärtchen).

brosch. 2 *M*. 25 ₰. gebdn. 2 *M*. 80 ₰.

Pastor Funcke in Bremen schreibt über dieses Buch: „Ich weiß nicht recht zu sagen, worin der Zauber des Buches besteht; daß aber ein wunderbarer Zauber darauf liegt, das wage ich zu behaupten."

Der Pfingstsonntag.

Eine altstraßburger Erzählung

von **August Schricker.**

Eleg. gebunden mit illustr. Titel 2 *M*. 25 ₰.

„Ein figuren- und farbenreiches Bild des altstraßburger Bürgertums mit seinem Humor, seiner ehrenfesten Strenge und seiner knorrigen Tüchtigkeit". Zur Anschaffung für Volksbibliotheken vorzüglich geeignet.

Vor dreißig Jahren.

Eine alte Geschichte für unsere neue Zeit

unserem Volke zu Nutz erzählt

von **H. Klein,** Pfarrer zu Fröschweiler.

brosch. 2 *M*. Eleg. gebdn. 2 *M*. 50 ₰.

Diese neue Erzählung des Verfassers der „Fröschweiler Chronik" behandelt an einem ergreifenden Fall aus dem Leben ein Stück Sozialismus und darf den vielen Freunden des Verfassers angelegentlich empfohlen werden.

Soeben ist im Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung in Nördlingen erschienen:

Luthers Mutter.

Kirchengeschichte

für

Haus und Schule

von

Friedrich Baum.

Mit über 200 authentischen Abbildungen,
8 Beilagen und 2 Karten.

25 Bog. gr. 8°. Preis geheftet 5 ℳ 40 ₰.
Solid und elegant gebunden 7 ℳ

Luthers Vater.

„Es gibt kein einleuchtenderes, unmittelbareres objectives Zeugnis für die weltüberwindende und welterneuernde Macht des Christentums als seine Geschichte."

Dieses Buch, das innerlich und äußerlich, in Text wie Ausstattung, sich gleich ergiebig erweist, bittet um freundliche Aufnahme in den Pfarr- und allen christlichen Häusern unseres Volkes. Der stattliche reiche Band wird auf dem **Weihnachtstisch** sowie als ein **Confirmationsgeschenk** von dauerndem Wert allenthalben seine Anziehungskraft ausüben. Der Preis ist ein ungewöhnlich billiger und wird auch die Aufmerksamkeit der Schule (Gymnasien, Seminarien und Töchterschulen) auf das Buch lenken. Viele namhafte Geistliche und Theologen (u. a. die Herren Pfarrer Funcke in Bremen, Professor Harnack in Dorpat, Prälat Merz in Stuttgart, Professor Meßner in Berlin, Oberconsistorialrat Stählin in München, Professor Zöckler in Greifswald) haben diese Kirchengeschichte, welche sich als eine beredte Apologie des Christentums darstellt, wiederholt auf's Wärmste empfohlen. Jede Buchhandlung ist in der Lage, sie zur Einsicht vorzulegen.